
الإتجاه النقدى فى
فلسفة أرسطو
دكتور
محمد جمال كيلانى
دار ومكتبة الإسراء
للطبع والنشر والتوزيع

الإتجاه النقدى

في

فلسفة أرسطو

دكتور
محمد جمال الكيلاني

٢٠٠٧

دار ومكتبة الإسراء
للطبع والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

2007

الكيلانى ، محمد جمال.
الاتجاه النقدى فى فلسفة أرسطو: محمد جمال الكيلانى.– ط ١ – طنطا : دار ومكتبة الإسراء للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.
٢٨٠ ص؛ ٢٤سم.
تدملو ٦ ٠٠٨ ٤٣٤ ٩٧٧
١- فلسفة أرسطو ١٨٥
أ- العنوان

رقم الإيداع :	2515/2007

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب المصرية
إدارة الشئون الفنية

دار ومكتبة الإسراء
للطبع والنشر والتوزيع

طنطا : 62 شارع الويشى – خلف صيدناوى
☎:3345968 (040) – 📱: 0121246345
فاكس :3349047 (040)



﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾

سورة الكهف آية (١٣)



إهداء

إلى من أحببت وأخلصت، وتعلمت على يديها

وكانت سر كفاحي وطموحاتي ومسيرتي

العلمية .

أمي الغالية



تمهيد

لا غرو فى أن الفلسفة قائمة على سلسلة متتابعة من النقود، الأمر الذى يبرز أهمية هذا المنحى الذى يعد جوهر الفلسفات منذ نشأتها فى الغرب.

وقد افتقرت مكتبتنا العربية الفلسفية إلى الدراسات التى تكشف عن طبيعة المناهج النقدية الفلسفية التى استخدمها الفلاسفة فى بناء أفكارهم. واكتفت الكتابات التاريخية فى هذا الميدان بإرجاع اختلاف نظريات الفلاسفة وتباين آرائهم إلى سمة الذاتية التى اصطبغت بها كل الكتابات الفلسفية ومن هنا تأتى أهمية هذا الموضوع الذى يتناول بالدراسة الاتجاه النقدى فى فلسفة أرسطو للكشف عن أسسه ومبرراته وغايته وأثره فى تطور الفكر الفلسفى من بعده.

وإذا ما تعرضنا إلى مفهوم النقد **Criticism** فنجده قد اشتق فى اللغات الأوربية ، من المصدر اليونانى **(Kpiveiv) : Krinen** ومعناها يفكر بعمق أو يحكم . ومن هذا الفعل اشتق اسم الحكم أو الناقد أو القاضى **Krites: (KPITES)**[1].

وللنقد معان عدة تكاد تختلف وفق المستوى الذى يطرح فيه ، فبالنسبة للمعنى اللغوى للنقد ، فإن المعاجم العربية تخبرنا أن تلك الكلمة مأخوذة فى الأصل من "نقد الصيرفى للدراهم والدنانير" وانتقدها أى ميز صحيحها من زائفها وجيدها من رديئها [2] .

---

(١) د/محمد صقر خفاجة. النقد الأدبى عند اليونان، جـ١، مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٨١، ص١٧.

(٢) ابن منظور : لسان العرب . مجلد ٦ دار المعارف. القاهرة ١٩٨٦ مادة نقد ص ٤٥١٧.

ومن حيث الاصطلاح، فالنقد ما هو إلا فن لتقويم الأعمال الفنية والأدبية وتحليلها تحليلاً قائماً على أساس علمى، أو الفحص العلمى للنصوص الأدبية من حيث مصدرها، وصحة نصها وإنشاؤها وصفاتها وتاريخها [(١)] .

بخلاف النقض Refutation وهو البرهان على بطلان الدعوى أو الرأى وهو أقوى من الاعتراض Objection لأن الاعتراض هو إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم أو إظهار ما فى مقدمات دليل الخصم من خلل يمنع من قبول دعواه، على حين أن النقض دحضُ نهائى للدعوى [(٢)] .

أما الفكر النقدى فهو الذى لا يقبل القول على علته فيتجه بتساؤله إلى المضمون ويسمى نقداً داخلياً، أو يتجه إلى الشكل ويسمى نقداً خارجياً، أو ينبه إلى العيوب ويسمى أدناه قدحاً، أو يبين المحاسن ويسمى أعلاه مدحاً [(٣)] .

ويقول الجرجانى "لابد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك علة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما أوعيناه من ذلك دليل" .

فالنقد يحلل الظاهر والباطن فى الأعمال الأدبية ويتعرض لصاحبها والمؤثرات العامة فيها ويحكم على قيمتها. ووضع اليونانيون أصول النقد وقواعده ويأخذ عندهم مرحلتين: مرحلة الشعراء ثم مرحلة الفلاسفة، أما الشعراء فقد ارتقوا بشعرهم من نوعه القصصى إلى نوعه الغنائى ثم نوعه التمثيلى، وهو رقى لم يحدث عفواً، إنما حدث تحت تأثير ذوق الجمهور ورغبة الشاعر فى أن ينال إعجابه

---

(١) د/ مجدى وهبه . معجم مصطلحات الأدب . مكتبة لبنان . بيروت ١٩٧٤ ص ٩٧.
(٢) د/ جميل صليبا . المعجم الفلسفى جـ٢ دار الكتاب اللبنانى . ط١ بيروت ١٩٧٣ باب النون ٥٠٢.
(٣) د/ عبد المنعم الحفنى . المعجم الفلسفى .الدار الشرقية للطباعة والنشر القاهرة مادة نقد، ١٩٩٠ ص٣٥٩.

واستحسانه. وأكبر دليل على نمو ملكة النقد بين الشعراء، أننا لنصل إلى الشاعر الممثل الساخر أرستوفانيس. حتى نجده يؤلف مسرحيته المشهورة "الضفادع" وفيها ينتقد الشعراء وخاصة يوريبيدس الذى اتجه فى مسرحياته إلى التحرر من التقاليد الدينية ونزع إلى استخدام لغة الحياة اليومية، وقد آثر ايسكلوس الذى كان يتمسك بالأوضاع الدينية ويرتفع بشعره عن اللغة العادية. ولم يضع الشعراء للنقد قواعد بينهم إذ أن وضع القواعد يحتاج إلى عقل راق أو عقل متفلسف يحسن تصنيف الأشياء وتبويبها. وهنا تأتى مرحلة الفلاسفة الذين أخضعوا كل ما حولهم للبحث والدراسة[1].

ويرى بعض الباحثين أن النقد عند اليونان ينقسم إلى ثلاثة أشكال:

(١) النقد الذوقى:

الذى يقوم على الذوق وكان يمارسه الناس والشعراء معاً فى المباريات الأدبية والمسابقات المسرحية.

(٢) النقد التهكمى:

الذى يسخر من الأدباء والشعراء والمسرحيين، وهو ما ظهر فى مسرحيات أرستوفانيس.

(٣) النقد العقلى:

الذى وضع أرسطو معاييره (العقل – الاستقراء).

وظل النقد عند اليونان يعتمد على الإحساس والذوق البسيط حتى نهاية العصر الهوميرى فى القرن الثامن قبل الميلاد. ثم تطور وأصبح عند فلاسفة القرنين

---

(١) د/ شوقى ضيف. النقد. دار المعارف. القاهرة د.ت ص ص ١٠، ١١ .

السادس والخامس ق.م أحكاماً ذاتية تستند إلى الأخلاق ثم أخذت تلك الأحكام تنفصل تدريجياً عن النزعتين الأخلاقية والجمالية حتى استقلت تماماً وصارت بفضل أرسطو فرعاً من فروع المعرفة له مبادئه وأصوله (١).

ويعد النقد علماً من العلوم الإنسانية، ارتبط منذ أقدم عصوره بالفلسفة حتى صار فرعاً من فروعها. ونتيجة لارتباط النقد بهذه العلوم. فقد تقدم بتقدمها من خلال إفادته منها، ومحاكاته لمناهجها (٢) .

فنجد النقد التاريخى، الأدبى، السياسى، الاقتصادى، الاجتماعى، السيكولوجى، الأسطورى، الجمالى، الأخلاقى والفلسفى Philosophical Criticism ويتصف موضوع النقد الفلسفى بالشمولية، لأنه يتطرق لدراسة معظم فروع المعرفة والثقافة من علم، أخلاق، سياسة، شعر، خطابة، فن وقيم.

وأما أنواع النقد من حيث الحكم فهى عديدة فهناك النقد العادل Judical Criticism والنقد الانطباعى Impressionistic. Criticism والنقد الموضوعى Objective. Criticism والنقد النصى Textual. Criticism والنقد البرجماتى Pragmatic. Criticism والنقد التقليدى Mimetic. Criticism والنقد اللغوى Linguistics. Criticism (٣) .

---

(١) د/ محمد صقر خفاجة . النقد الأدبى عند اليونان ج١ ص ٧ .
(٢) د/ محمد غنيمى هلال . النقد الأدبى الحديث . دار نهضة مصر للطباعة والنشر ط١ القاهرة ١٩٩٦ ص ص ١٠، ١١ .
(3) M.H. ABRams, Glossary of literary terms. Harcourt Brace company, press. New York, 1993, p p , 40 – 41 .

ويبدو أن الهدف الأساسى للنقد الإنسانى عامة، هو محاولة استجلاء الحقيقة سواء كانت تلك الحقيقة متصلة بالواقع العملى أم الميتافيزيقى [1] .

ويعد النقد ميزة أساسية من مميزات التفكير الفلسفى، ففى عالم الفكر الفلسفى لا توجد آراء أو مذاهب قطعية لا تحتمل التعقيب أو النقد، وليست الفلسفة مطالبة بأن تقدم لنا الكلمة الأولى والأخيرة فلا يحق لنا أن نضفى طابع القداسة على أفكار الفلاسفة ونظرياتهم، ولو أدركنا الفلسفة على هذا النحو كنا فى مأمن من إحالتها إلى رموز أسطورية خارج دائرة الزمان، وما أحوجنا إلى أن نراجع أفكارنا ونراجع ما وصلنا إليه بين الوقت والآخر، وليست هذه المراجعة إلا صميم الروح الفلسفية الجادة فى تجاوزها لذاتها باستمرار[2] .

فكان النقد قبل السوفسطائيين عبارة عن آراء متفرقة دون سند أو حجة قوية أو برهان مقنع، كان نقداً أقرب إلى المناقشة منه إلى المعالجة الناضجة التى تبين مزايا وعيوب العمل المنقود، ولما جاء السوفسطائيون اتجهوا به وجهة تتمشى مع منهجهم الجديد فى الجدل، الذى كان يعنى مناقشة موضوع من الموضوعات لمعرفة ماله وما عليه وما قد يؤخذ مدحاً أو ذماً حتى يصلوا إلى النتيجة التى يريدون الوصول إليها. فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ثم الوصول إلى النتيجة التى يراد الوصول إليها وبذلك وضعوا للنقد أصولاً ومبادئ. ويعتبر ما ورد فى أعمالهم مقدمات إلى النقد وليس النقد نفسه.

---

(١) د/ يوسف عوض. نظرية النقد الأدبى الحديث. دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع ط١ القاهرة ١٩٩٤ ص ٩ .

(٢) د/ محمد مجدى الجزيرى. الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا. دار الوفاء للطباعة والنشر ط٣ الإسكندرية ٢٠٠١ ص ٨ .

أما أفلاطون فلم يرَّ فى تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين وإنما وجد أنها حقائق جزئية. وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينهما وتنسيقها.

أما أرسطو فلم يكن من عادته أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئاً جديداً تصدر لأول مرة من عقله فهو فى هجومه على أية مشكلة كانت عادته أن يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة لينقدها ويطرح ما لا قيمة له لكى يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف اليها تصوراته وأفكاره ونتيجة لهذه العملية تأتى نظريته الخاصة التى يعرضها لا على أنها جديدة تماماً، بل كتطور لآراء السابقين.

ويمكن القول أن الفلسفة قد نشأت فى صورة نقد فكرى للمعتقدات الدينية والأخلاقية ويشتمل هذا النقد على منهجية التحليل الواعى لطرق التفكير والصياغة الواعية. أو كما يرى بعض الكتاب أن النقد هو عماد الفلسفة وجوهرها وخاصة النقد الفلسفى ، الذى يرتكز على الفكر الناضج القائم على الفحص والتحليل (١) .

أما عن أهمية هذا البحث. فترجع إلى توضيح الاتجاه النقدى عند أرسطو والمتمثل فى نقده لآراء السابقين عليه والمعاصرين له سواء آرائهم فى الوجود، النفس، المعرفة والعقل. ويهدف هذا البحث إلى بيان أهم الانتقادات التى قدمها أرسطو. وهل كان محقاً فى نقده لهذه المذاهب مع توضيح الهدف الأرسطى من هذا النقد.

وأما عن المنهج المستخدم فى هذا البحث. فهو المنهج التحليلى، الذى يتوافق مع طبيعة النقد من حيث تحليل الأفكار والآراء وردها إلى أصولها وجذورها. مع تحليل الانتقادات التى وجهها أرسطو للسابقين عليه متتبعاً فى ذلك التسلسل

---

(١)J.H. Robinson, The mind in the Making. with an introduction by . H.G. wells. C.A. Watls . CO Ltd London 1946 p. 5 .

التاريخى لفلاسفة اليونان السابقين على أرسطو. مع مقارنة ما ذهبوا إليه بأوجه النقد التى قدمها أرسطو وبيان هل كانوا محقين فى ما ذهبوا إليه من آراء، أم كان أرسطو على حق فيما قدمه من انتقادات.

وتكمن إشكالية هذا البحث فى طرح بعض التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها:

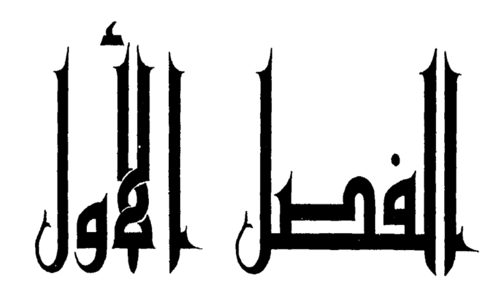
- هل انصب النقد الأرسطى على الفكرة أم المنهج أم الاثنين معاً ؟
- هل كان أرسطو أصيلاً فى نقد السابقين ؟ أم لا ؟
- هل تأثر أرسطو بنقده للسابقين ؟ فكان نقده للسابقين منطلقاً لتشكيل مذهبه.
- هل كان أرسطو منصفاً فى نقده للسابقين عليه ؟
- ما هى العوامل الحقيقية التى دفعت بأرسطو إلى نقده للسابقين ؟

وسوف يجيب الباحث عن هذه التساؤلات من خلال ثنايا البحث الذى يشتمل على أربع فصول تحوى ثمانية مباحث وخاتمة وعدة ملاحق توضيحية.

ولا يزعم الباحث أن ما قدمه فى هذا البحث هو فصل الخطاب فى هذا الباب بل هى محاولة وبداية لدراسات أفضل.

وعلى الله قصد السبيل فهو لا يضيع أجر من أحسن عملاً

د/ محمد جمال الكيلانى
٢٠٠٦/١١/٢٨



الفصل الأول

الاتجاهات النقدية لدى فلاسفة اليونان السابقين على أرسطو

تمهيد:

يعد النقد سمة من سمات الفكر الفلسفى الملازم له منذ النشأة، والمرتبط بتحرر الفكر بشتى صوره. والمعبر عن روح وسمات كل مرحلة فى تاريخ الفكر، فكل مرحلة جديدة فى الفكر تنبع من نقد ما سبقها من أفكار. وكذلك الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى الآن تمثل صورة من صور النقد الفكرى للمعتقدات الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، فهى مرآة المجتمع التى تُظهر وتبرز أوجه القصور والخلل فيه، من خلال فلاسفتها ومفكريها.

وفى الفترة السابقة على أرسطو كان النقد يمثل المنطلق الجوهرى والمكون لآراء الفلاسفة والشعراء والساسة. فنجد هوميرس قد عوّل على النقد فى قصصه البطولية التى امتزج فيها الخيال بالحقيقة التاريخية ، لإزالة خوف البشر من الآلهة التى صورتها الحكايات الشعبية والخرافات البحتة السابقة عليه ، فى صورة لا يمكن أن يتصورها البشر، لتأكيد وتدعيم خوف البشر من الآلهة ، أما هوميروس فقد أنزل الآلهة من أعلى قمة جبل الأوليمب ، وجعلها كالبشر تفرح وتحزن وتأكل وتساوم البشر على سعادتهم وشقائهم . إلى أن ظهر التفكير الفلسفى المجرد من الأساطير والمعتقدات الدينية الذى قام بإرساء قواعد العقل والتأمل والنقد لفحص كل ما ذهبت إليه المعتقدات السابقة عليه . إذاً فالنقد هو جوهر الفلسفة ولب تفكيرها ، لأنه يشتمل على سمات الفكر الفلسفى من عقل وتأمل من حيث فحص الفكرة وتأصيلها من خلال التحليل ثم اعتماده على التركيب . الذى يجمع بين إيجاب الفكرة السابقة وإضافة الجديد لها تبعاً لوجهة نظر الفيلسوف .

وفى هذا الفصل يعرض الباحث للاتجاهات النقدية لدى فلاسفة اليونان السابقين على أرسطو موضحاً مدى استخدامهم النقد بمفهومه الصحيح وهل اقتصر

نقدهم على الجانب السلبى للنقد؟ وهو الهدم متتبعاً هذه الاتجاهات عبر المراحل الثلاث لتطور الفكر الفلسفى فى العصر الهللينى .

أولاً : المرحلة الطبيعية أو الكونية.

ثانياً : المرحلة الإنسانية "السوفسطائيون – سقراط"

ثالثاً : مرحلة الأنساق المتكاملة "النقد عند أفلاطون" .

أولاً: الاتجاه النقدى لدى أعلام المرحلة الطبيعية:

لقد مثلت هذه المرحلة محاولة التوفيق بين الثبات والتغير أو الوحدة والكثرة وما نجم عنها من انتقادات متباينة ، فى طبيعة الوحدة والكثرة وانقسم الفلاسفة فى ضوء هذه المشكلة الرئيسية إلى فريقين أولهما : الطبيعيين (الأول والمتأخرين) ، ثانيهما الميتافزيقيين (الفيثاغورية – الإيلية) .

وما يحمله الفريقان من انتقادات لاذعة لبعضهم وللآخرين ، نجد أيضاً انتقادات سائدة بين الفريق الواحد .

١ـ طاليس Thales – (نحو ٦٢٤-٥٤٦ ق.م)

قدم طاليس أول محاولة لتفسير الكثرة الموجودة فى الطبيعة على أساس عقلى يتفق وطبيعة الأشياء ، متجاهلاً ما ذهبت إليه الأساطير والخرافات التى فسرت تنوع الكائنات بالرجوع إلى الآلهة [١]. فقام بالنظر إلى الأشياء كما هى فى الواقع وكما تدركها الحواس، وحاول أن يبين علاقة بعضها ببعض عن طريق الاستقراء[٢].

ورأى أن ما منه يتغذى الشئ يولد منه بالضرورة . كفرض اعتمد عليه فى استقراء الجزئيات ليصل إلى أن الجوهر الأول هو الماء . وحاول تفسير الغموض

الذى يكمن خلف حركة الأحياء ، فذهب إلى أن العالم مملوء بالآلهة . وفى محاولته هذه لهدم آراء السابقين ، نجده لم يؤتى ثمارها بل زاد عليها .

فإذا كانت إلياذة هوميروس وثيوجونياهزيود ، قد جعلت لكلٍ من السماء والأرض وما يستخدمه الإنسان فى حياته إله ، فإن طاليس بعد تقصيه حقائق وأصل الموجودات ، توصل إلى عدة آلهه لكل من البشر وسائر الموجودات تحركها وتدبر شئونها ، ويرى زيلر "أنه لم يدرك الاختلاف بين طبيعة المادة والصانع" [٣] .

وإذا كان السابقون عليه قد ذهبوا إلى تأليه أساطيرهم ، لكى تلقى قبولاً لدى العامة، فإن طاليس قد قام بتأليه الطبيعة .

لكنه فشل فى إضفاء رؤية جديدة شاملة لتفسير الكون ، ومادته الأولى لم تظهر فقط عند هوميروس القائل بالأوقيانوس ، بل ظهرت فى معتقدات المجتمع البدائى السابق على العصر الكلاسيكى ، فكانوا يعتقدون أن للجماعة أصل واحد، تنحدر منه ويتمثل هذا الأصل دائماً فى رابطة الدم ، وهى رابطة مادية وروحية معاً[٤] .

٢ـ أنكسماندروس (نحو ٦١٠ـ٥٤٥ق.م)

إذا كان طاليس قد بدأ بحثه عن المادة الأولى ، من خلال الصور الثلاث التى يمكن أن تتخذها هذه المادة: الصلبة، السائلة والغازية. وتوصل إلى أنها محددة لكنها أزلية خالدة. ورفض أنكسماندروس ما ذهب اليه طاليس بتحديده الماء كأصل للموجودات، وحاول أن يلتمس الحقيقة فى شئ ما وراء هذه الظواهر المحسوسة بعيداً عن التصورات الأسطورية الموجودة فى أشعار هوميروس وهزيود وأورفيوس فكان قوله باللانهائى"[٥]. وهو أبدى. ولم يختر أحد العناصر الأربعة ، ولا الكيفية التى تقع بين النار والهواء (الحرارة) ، أو الهواء والماء (البرودة) ولم يعتمد أيضاً

على المادة الأولى التى من خلالها تنصهر تلك العناصر فى اختلافات كيفية محددة[٦]. وأراد انكسماندروس أن يرد محدود طاليس كماً وكيفاً إلى ثابت ، هو المادة اللانهائية التى تفنى نفسها من خلال عملية الخلق، وانفصال كيفيات العناصر الأربعة المتضادة من اللانهائى لظهور الموجودات مرة أخرى (نظرية التطور) ، والمادة اللانهائية هى المادة الأساسية غير المتعينة [٧] .

يبدو أن وصف أنكسماندروس للمادة الأولى، بأنها غير منظمة ، أنها مستمدة من فكرة العماء أو الكاوس عند هزيود. وأيضاً فكرة الخلق والانفصال من المادة الأولى غير المنظمة عند هزيود . ورفضه المحدد كيفاً عند طاليس ، قد عاد إليه بتحديده كيفيات العناصر الأربعة . الحار ، البارد ، الجاف والرطب وما يؤكد أنه عاد إلى طاليس افتراضه أن الحياة تولدت فى البيئة الرطبة [٨] .

وأخذ أنكسماندروس فكرة الكاوس غير المنظمة ، التى يعد ظهور الأحياء عنها نوعاً من الظلم من هزيود الذى رأى أيضاً "أن الصراع بين الأحياء ظهر بعد الخلق" ومن طاليس مبدأ البيئة الرطبة . لكنه أضاف على السابقين عليه فكرة الأبيرون اللانهائى من جهة الكم.

ويبدو من ذلك أن انكسماندروس قد استخدم النقد بمعنى التأليف والتركيب والإضافة وليس النقض والاستبعاد.

٣- أنكسمانيس (نحو ٥٨٥-٥٢٨ ق.م)

عاد إلى موقف طاليس فى مسألة المادة الأولى فقال "إنها شئ محسوس ومتجانس" ولكن هذا الشئ هو الهواء، وإنه لا متناه[٩]. أى أنه وافق طاليس على تحديده للمادة الأولى ، مع استبدال الماء بالهواء ، لأنه ألطف من الماء وأسرع حركة وأوسع انتشاراً[١٠]. ووافق أنكسماندروس على أنها لا نهائية من جهة الكم،

لكنها معينة من جهة الكيف. وخطا خطوة جديدة يفسر بها تكوين الأشياء عن الهواء؛ عن طريق التكاثف والتخلخل. ولم يستطع طاليس أن يوضح كيفية صدور الأشياء عن الماء . وذهب أنكسماندروس إلى القول بالانفصال ولكن هذا الانفصال يحتاج إلى تفسير[١١]. أى أن المنطلق الأساسى لقوله بالهواء ، هو عرض ما ذهب إليه كل من طاليس وأنكسيماندروس، وتجنبه لما رآه سلبياً فى آرائهما؛ ووضع الدليل لما ذهب إليه، وهو تفسيره للحركة من خلال التكاثف والتخلخل ، تلك النظرية التى وصل إليها من خلال ملاحظاته للتغيرات الجوية وعملية التكاثف .

ويبدو أن أنكسمانيس قد انتهج التحليل والاستبعاد فى نقده للسابقين عليه .

٤ـ إكسينوفان[١٢]* (نحو ٥٣٠ـ٤٧٠ق.م)

عرف فى القدم ككاتب للنقد الهجائى[١٣]**. الذى يشجب ما هو موجود وسائد بين البشر[١٤]. فقد هاجم الأساطير اللاهوتية السائدة، التى تنسب الأفعال البشرية إلى الآلهة وكذلك معتقد تعدد الآلهة، فكانت آرائه الثورية والهجائية تشمل كل من العقائد الموروثة، مُثل اليونانيين العليا ، الشعراء ، الفلاسفة والطبقات المترفة فى عصره . فقد كان بالأحرى ناقداً للآراء عن أن يكون فيلسوفاً مبدعاً؛ وكان نقده متفقاً مع الروح الأيونية العملية النشطة المغايرة لوجهات نظر فيثاغورث التى كانت أكثر روحانية[١٥]، وذلك لأنه عاد إلى المبدأ الأول والمادة الأولى التى منها وجد العالم. وما تبقى لنا من شذرات لأكسينوفان ، توضح أوجه النقد اللاذع عنده فيقول : " لقد نسب كل من هوميروس وهزيود إلى الآلهة ، كل الأفعال البشرية التى تجعل البشر يشعرون نحوها بالخزى والخجل؛ كالسرقة والزنا والخداع المتبادل" [١٦] .

وقياساً على ما عرضه هوميروس وهزيود فى أشعارهما ، قد تصور العامة أن الآلهة تولد كالبشر ، وأن كل شعب يتصور آلهته على هواه، وينسبون إليهم كل أفعالهم الحياتية .

فيقول «لقد أفترض العامة أن الآلهة تولد مثل البشر، وتغنى مثلهم فكراً وجسداً»

"كما جعل الأثينيون آلهتهم فطس الأنوف وتصور التراقيون آلهتهم ذات العيون الزرقاء

والشعر الأحمر." وكما تصور البشر آلهتهم على شاكلتهم ولو استطاعت الحيوانات والطيور والجمادات أن تتصور آلهتها لتصورتها أيضاً على شاكلتها . " لو كان للثيران والخيول والأسود أياداً ، ولو استطاعت أن ترسم بأيديها ، لرسمت الخيول صورة الآلهة على هيئة خيول ، ولرسمتها الثيران على هيئة ثيران ... الخ" ليؤكد على واحدية الإله وتمايزه عن البشر والآلهة السائدة وأنصافها ، فيقول فى وصفه للإله "إنه بدون عمل شاق ، يجعل كل شئ فى حركة بواسطة فكره، فهو يرى كلياً ، يسمع ويفكر كلياً "(١٧).

إن هجوم إكسينوفان على تعدد الآلهة المشخصة ، قد جعله يتصور إله يتعالى على الآلهة المتاحة عند اليونان، وكذلك الأفعال الدميمة التى نسبت إليهم فتصور إله واحد، لا يكترث بأفعال البشر، لكنه يحرك كل شئ من خلال فكره حركة كلية ، ولكن هل يحرك الموجودات فقط أم يتحرك معها؟

ويبدو أن إكسينوفان كان أكثر جرأة واجتراءً على الثوابت العقدية الموروثة، ومن ثم جاء نقده نقضاً استبعادياً وليس انتقائياً.

هـ. هرقليطس (نحو ٥٤٤-٤٨٤ ق.م).

هاجم هرقليطس كل ما هو مألوف ومعتاد لدى أهل أفسوس ، فلم ينجَ منه أحد فقام بنقد السابق الموروث والمعاصر المعاش؛ بهدف خلق كون جديد . قائم على المتناقضات وصراعها. كوناً يرمز ولا يُفصح ، يُلمح ولا يوضح . ولم يكن هرقليطس أول الأفيسوسيين الذين هاجموا بشدة كل ما هو سائد فى مدينتهم فنجد هبوناكس الذى ألف عام ٥٥٠ ق.م قصائد قبيحة فى موضوعها ، غامضة فى ألفاظها ، لاذعة فى سخريتها. ويقول فى بعض ما بقى من احدى قصائده : "إن المرأة تسبب السعادة للرجل فى يومين، أحدهما يوم يتزوجها والثانى يوم يدفنها". وكان هجاءً قاسياً ، هجا كل عظيم فى أفسوس من أحقر المجرمين إلى أعظم الكهنة[١٨]. هذا هبوناكس الذى هجا كل ما هو سائد فى أفسوس، أما هرقليطس فقد صار على منوال سابقه هبوناكس فى نقده الأفيسوسيين بقوله "يحُسن بأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم ، وأن يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان لأنهم نفوا هرمودورس، أفضل رجال المدينة ، قائلين "لن يبقى أحد من الفضلاء فى مدينتنا، فإن وجد فليذهب إلى مدينة أخرى ويعيش مع آخرين[١٩]. ولم يكن هرقليطس فى نقده هذا لأهل أفيسوس، أول من هجا أهل مدينته بسبب نفى أحد أصدقائه، ولكن هزيود فى القرن الثامن قبل الميلاد ينتقد البؤوتيين، والجيل الثالث من البشر بأسره لم يفضل نفسه على الآخرين، من أهل مدينته مثلما فعل هرقليطس . يقول هزيود. واصفا أهل مدينته، ويعد هذا دليلاً كافياً على أنه كان ناقداً "هم خلق أدنياء ، فاسدون ، فقراء لا يعرفون النظام ، يكدحون بالنهار ، ويقاسون الشدائد والأهوال بالليل . لا يوقر أبناؤهم آباءهم ، يعصون الآلهة ، ويبخلون عليهم ، كسالى ، مشاغبون يحارب بعضهم بعضاً ، يرشون ويرتشون، لا يثق بعضهم ببعض، ويفترى بعضهم على بعض ،

ويطأون بأقدامهم وجوه الفقراء منهم، ويتمنى أن يعجل زيوس بدفن هذا الجيل الحديدى ، وأهل بؤوتيا فى باطن الأرض " [٢٠] .

يبدو فى نقد هزيود هذا، أنه لم يقتصر على الهجاء فقط ، ولكنه ذكر ما هو مفروض عليهم من قِبل الطبيعة . التى لا دخل لهم فى تغييراتها .

ويتضح من شذرة هرقليطس السابقة تخطيه لما هو مألوف ويعد حقيقة لدى سائر الشعوب والأديان . بقوله أن من الأفضل لأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم، هذا يعد عصيان للآلهة؛ وتعدى على إرادتها ، ألم يدرك أن النفس البشرية ملك للآلهة، تقدم كقرابين عند طلبها ! وبعد ذلك يستطرد قائلاً "ماذا عندهم من عقل أو حكمه؟ إنهم يتبعون الشعراء ، ويقتدون بالجمهور ، ولم يعلموا أن الأشرار كثيرون، والأخيار قليلون. وحتى أفضل هؤلاء يؤثر شيئاً واحداً على كل ما عداه: المجد الخالد بين البشر الفانين، وينساق الباقون كالأغنام"[٢١] ويبدوا أن النزعة الأرستقراطية طاغية على هرقليطس فى وصفه للعامة بهذا الإسفاف. وتشبيهاته اللاذعة. والمقصود بأفضل هؤلاء بالطبع، هم أصحاب الطبقة الأرستقراطية وأنصاف الآلهة، التى ينساق ورائهم العامة كالأغنام.

وحتى الطبقة الأرستقراطية لم تسلم من نقده . فهم لا يعرفون إلا المجد الخالد فقط. ولم يسلم الشعراء من نقده اللاذع ، فوصف هوميروس تارة باضطراب المجنون وتارة أخرى بالكاذب ، وثالثة بشاهد الزور الذى يستحق الضرب . " يجب أن يطرد هوميروس من سجل الشعراء وأن يضرب ، وكذلك أرخيلوخوس" . و"يضطرب المجنون عند كل كلمة" و "أعظمهم منزله لا يعرفون إلا المظاهر التى يتمسكون بها. ومع ذلك، فإن الكاذب وشاهد الزور سينالان جزائهما"[٢٢].

ويبدو أن الكاذب هو، هوميروس الذى نسب إلى الآلهة كل ما يتصف به البشر ، وشاهد الزور، الذى أقام قصيدته أنساب الآلهة، على أعتاب آلهة هومر ، فلم يسلم أيضاً من نقد هرقليطس بقوله "هزيود معلم كثير من الناس، الذين اعتقدوا أنه يعرف أموراً كثيرة ، مع أنه لم يفهم الليل والنهار: إذ أنهما شئ واحد"[٢٣].

وقد هاجم هرقليطس أيضاً العقائد والعبادات السرية . واصفاً معتنقيها بأنهم تارة كالسحرة وتارة أخرى شبههم بالجنون والضعف والوهن فيقول "الأسرار التى يتبعها الناس ليست مقدسة " . فقد حاولوا بشدة تنقية أنفسهم من الدماء التى كادت أن تلوث فكرهم . كما لو كانوا كإنسان ، وطأت أقدامه إلى الوحل، فحاول إزالة ذلك الوحل ، بوحلٍ أخر . ويعتبر هذا الإنسان مجنون، لو قام بممارسة مثل هذا السلوك"[٢٤]. و يعبر هذا عن رفض تام بالاعتقاد العام بأن القاتل الذى لطخت يداه بالدم يمكنه تنقيتها عن طريق ذبح شاه لكى يطهر بدمها ذلك التلوث الذى لحق بيده[٢٥].

من الواضح أن المقصود بالأسرار المقدسة . التى تعبد الآلة ديونسيوس هى النحلة الأورفية . التى من شروطها الدنيوية لضمان السعادة الدائمة فى العالم الآخر أن يكون الأورفى متزهداً لا يأكل اللحم ولا يشترك فى أى نوع من سفك الدم بما فى ذلك القرابين وحتى الانتحار، لأن هذا معناه خروج على المكان المقسوم، وحتى العبادات الطقوسية للنحلة الأورفية كانت ترتل فيها أشعار وصلوات وتقدم فيها أضاحى (ليست حيوانية)[٢٦]. ويتضح هنا مزج هرقليطس بين العبادات الشائعة والعبادات السرية . فقد كان من عادة أهل أثينا إذا داهمهم القحط أو الطاعون ، ان يقدموا للإله إما حقيقة وإما تمثيلاً ضحية بشرية واحدة أو أكثر من واحدة تطهيراً للمدينة؛ وكان يحدث مثل هذا فى كل عام فى عيد الثارجليا[٢٧]. ويرى جثرى أن هذا

يعبر عن نقصان بعض الملامح التى انتقدها هرقلطيس، وهو ما يسمى بالنقد المتطرف[٢٨]. فهو لم يتطرق بتحليله لآرائهم مثل فكرة الثنائية بين النفس وأصلها الإلهى، والجسد ومصدره الأرضى، ولا فكرة خلق العالم لأنه خلط بين أشعار الأورفية وهوميروس. وكذلك لم يسلم الفلاسفة من نقده اللاذع . حيث ذهب إلى أن "كثرة الحفظ لا يعلم الحكمة ، وإلا لتعلم هزيود وفيثاغورس، وكذلك إكسينوفان وهيكاتايوس"[٢٩].

وهو بهذه الشذرة لا يفرق بين هزيود كشاعر وفيثاغورس الفيلسوف والرياضى والموسيقى وكرائد لنحلة دينية ، وبين إكسينوفان كمصلح دينى واجتماعى وهيكاتايوس أبو الجغرافيين وأحد المؤرخين . ولم يدرك أيضاً اقترابه من أكسينوفان القائل بوحدة العالم. كما تتطابق آراء الفيلسوفين أيضاً حول نفى الثنائية (الجسد والروح) والمذهب الفيثاغورى[٣٠]. وكذلك فى قولهما بحب الطبيعة فى الاختفاء ، وبعدها عن الظواهر الفانية. وإن كان إكسينوفان، قد توصل إلى تأليه المادة الأولى، وفناء ما دونها. فإن هرقليطس قد أضفى الحياة والموت على العناصر الطبيعية . فجعلها كالبشر تحيا وتموت بقوله "النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء"[٣١]. وإن كانت هذه النظرية صحيحة. فالأرض تحيا بموت الماء، بجفافها من الماء، تبدأ فى الظهور والتكوين، وهذه النظرة تعود إلى طاليس فى تكوين دلتا النيل. أما فيثاغورس فى رأى هرقليطس فكان لا يعدوا مجمعاً للآراء السابقة عليه "لقد زاول فيثاغورس بن مينسارخوس البحث أكثر من غيره، ثم تخير مما اطلع عليه حكمه جمعها ونسبها إلى نفسه. وهذه صناعة لا ضرر منها"[٣٢].

وقد أخطأ هرقليطس أيضاً فى فهمه لفيثاغورس أو الفيثاغورية كجماعة دينية ، لها جذور عند الأورفية، وبين الفيثاغوريين كفلاسفة. رفضوا فكرة المادة الأولى عند الأيونيين . وركزوا على صورة العالم المشابه لطبيعة الأعداد ونسبها والانسجام بينها ، وتطبيقه على الكون، وأخذ هرقليطس بهذا الائتلاف، الذى عده مثل الطبيعة تحب الاختفاء "الائتلاف الخفى أفضل من الظاهر" .

وهو عند هراقليطس يحمل بداخله وحدة الأضداد المتصارعة[٣٣] .

وعلى هذا النحو هاجم هرقليطس العالم بأسره معتمداً على التغير والصيرورة، دون أن يفحص رؤى السابقين عليه ، والمعاصرون له فحصاً شاملاً محللاً آرائهم. غير أن ازدراء العلم الجزئى (النظرى) جعله جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً، هبط به إلى مصاف العامة، فهو لم يرسم ، لم يحسب، ولم يقيس واعتقد أن غروب الشمس انطفاؤها فى الماء ، وأنها تتجدد كل يوم، وأن قطرها قدم واحد كما يبدو للبصر[٣٤]. وهو تصور أسطورى خالص.

ويتضح من ذلك أن نقد هرقليطس قد بنى على النقض والاستبعاد والتهكم والسخرية دون مراعاة أدنى قدر من تحليل الآراء المستبعدة قبل عرضها على مائدة النقد، وعلى ذلك جاءت آراؤه ممعنة فى الذاتية، ومن ثم تعرض إلى النقد من قبل الباحثين.

٦ـ بارمنيدس : (نحو ٥١٥ـ٤٦٥ق.م)

انطلق بارمنيدس من مصادرته ، الوجود موجود ، واللاوجود غير موجود لنقد وهدم النظريات والآراء المناقضة لتلك المصادرة، متضمناً العلة الأولى التى ظهرت عنها الأشياء والموجودات وتُعد أصلاً للعالم وثنائية المحدود واللامحدود عند الفيثاغوريين والحركة أوالتغير والصيرورة عند هيرقليطس ويرى جومبرز. أن

تاريخ المدرسة الإيلية يعد معبراً عن النمو التدريجي المتحرر في روح النقد ، فقد بدأ هرقليطس، بطريق غير مألوف وملتف، حول دعامة النار فبدأ نقده أولاً على تدنيس المقدسات فى نسيج من الأساطير ، وتحول النقد عند الإيليين إلى نسيج من الوجود المعقول(٣٥) .

واستلهم بارمنيدس ربات الشعر، ليحملنه إلى الآلهة ليطلع على المعرفة الكاملة. قائلة له ينبغى لك أن تعرف كل شئ، فتعرف الحقيقة الكاملة. كما تعرف أيضاً ظنون الناس الفانين، حتى تحكم على كل شئ بطريقة معقولة"(٣٦).

فميز بين طريقين. (الحقيقة والظن) وخصص نقده لتجاهل الفانين من الفلاسفة وغيرهم، للفرضية الأولى من البحث وهى. ما يحتمل الوجود، وما لا يحتمل. ليدافع عن الوجود ضد الاعتقاد العام، الذى ينص على وجود عنصر أول تنشأ عنه الموجودات وتتطور، وتخيلوا هذه الموجودات، على أنها غير دائمة ، تأتى وتعود بين الوجود واللاوجود ، وطريقة تفكيرها أنها تحمل بداخلها فنائها(٣٧). ولكن المادة عند بارمنيدس ، تختلف عن ما ذهب إليه السابقون. فالمادة عنده لا تفنى ولا تستحدث من العدم .

وهو قانون بقاء المادة عند الفيزيائيين . ورفض بارمنيدس ما ذهب إليه السابقون من افتراض مادة أولى ، تحدث منها الأشياء وتعود إليها . رافضاً مبدأ الخلق على الإطلاق . فالوجود عنده لم يحدث، وهو من ثمنت لن يفنى، إذ أن الحدوث والفناء يفترض أحدهما الآخر. والوجود ليس خاضعاً للتالى فى الزمان، ففكرتا الآتى والماضى لا يحملان أى معنى بالإضافة إليه(٣٨). فالوجود عنده كرة مصمتة. وانتقد بارمنيدس خلط الفيثاغوريين(٣٩)" بين عالم الوجود ، وعالم اللاوجود. "فهم لا يعرفون شيئاً ناظرين إليه بوجهين، لأن الارتباك الموجود فى

صدورهم يضلل عقولهم، حتى كادوا يعيشون كالصم والعمى، الذين لا يميزون فذهبوا إلى أن الوجود موجود، واللاوجود موجود، وأن الوجود واللاوجود شيئاً واحداً وإلى أن كل شئ يتجه فى اتجاهات متضادة(٤٠).

لقد ذهب الفيثاغوريون فى رأيه إلى تفسير الصورة التى عليها الموجودات، وتوصلوا إلى أنها تشبه الأعداد، ومبدأ الأعداد. الفردى والزوجى . والوجود طبقاً للأعداد ينقسم إلى الواحد والكثير، المحدود، اللامحدود. الخ، وعدوا الأعداد حدوداً تحدد فراغاً لا محدوداً(٤١) .

ورفض بارمنيدس أيضاً محاولات اشتقاق الكثرة من الوحدة. فالواحد عنده غير منقسم رافضاً الفراغ، الذى يعبر عنه باللاوجود . فالوجود عنده مثل الكتلة الكروية المتماسكة ويبدو هنا تأثره بفيثاغورس ومن قبله أنكسيماندروس وأنكسيمانيس ، القائلين بأن العالم عبارة عن نواة تدور فى الهواء ، وفيثاغورس القائل بأن الأرض كروية فى شكلها . ولم يدرك أن الحركة الدائرية ، أو الشكل الكروى يساعد على توليد الأضداد وفصلها بعضها عن بعض(٤٢) .

أما ما ذهب إليه بارمنيدس، بفرضه الشكل الكروى للوجود فجاء لتأكيده على التجانس وامتناع الحركة ومسايرته للأساس العام الذى أقام عليه نقده للقائلين بالتغير والكثرة(٤٣) رفض بارمنيدس أيضاً الحركة والتغير عند هرقليطس وذلك لأنه نظر إلى التغير على أنه يحتمل معنيين ، أولهما من الوجود إلى اللاوجود، وثانيهما من اللاوجود إلى الوجود ، فالوجود عنده لايحتمل كوناً أو فساداً ، لأنه ثابت لا يفنى، باقياً بنفسه .

وقد شن بارميدس أيضا هجوما حاداً على واقعية التغير، وهو موجه إلى هرقليطس. الذى طابق بينه وبين السابقين عليه . الذين تحدثوا عن مبدأ التغير(٤٤).

نادى كل من هرقليطس وبارمنيدس بالوحدة مثل باقى الأيونيين ، ولكن الأول وجدها فى وحدة الأضداد ، وذلك لاعتماده على الظواهر الطبيعية ، والذى اعتبره السابقين عليه نوعاً من أنواع الأساطير مثل هوميروس وأنكسيماندورس، ووجدها الثانى كامنة فيما هو ثابت ، لاعتماده على الفكر وحده دون الواقع ، والذى وحد بين الفكر والوجود . ولكن هل يظل فكر الإنسان ثابتاً خلال مراحل عمره المتتابعة ؟ وهل ظلت نظرة بارمنيدس للوجود الواحد الثابت، واحدة ، أم تطورت ؟

ويرى زيلر[٤٥]. أن بارمنيدس لم يدرك الفرق بين الوجود المجرد ، والوجود الحقيقى. لقد اعتمد بارمنيدس على الفكر فى بحثه للوجود ، والذى وحد بينه وبين الوجود دون أن يدرك أن الفكر ليس واحداً وكذلك الوجود .

فالوجود يحتمل معنيين الأول وهو" Being" وهو الموجود المجرد ، أو فعل الوجود كجوهر والذى وحد بينه وبين الفكر اللامتعين، ووصفه بالكرة المصمتة والثانى هو "Exist". بمعنى الوجود المتعين. الذى يوجد ويحتفظ ببقائه، وهو ما رفضه بارمنيدس ، لأنه متغير والذى وحد بينه وبين المحسوسات الظنية .

ووصف بارمنيدس اللاوجود بأنه فراغ وليس ملاء فى الجزء الثانى من قضيته اللاوجود غير موجود وهى المنسوبة إلى الفيثاغورية التى نقدها ، وكذلك قوله بالشكل الكروى للوجود .

ورفض أيضاً مبدأ التغير الواقعى ، حتى لا توجد فواصل بين المرء وعقله المنطقى ولكنه نادى بإمكانية التغير المنطقى [٤٦] .

لم تدم نظرة بارميندس للوجود كثيراً ، على أنه يخلو من الأضداد وتغيراتها فشعر أن تصوره الصحيح للوجود ، كان من الصرامة بحيث لا تحتمله الحياة العملية ولا عامة الناس . فقصد إلى بيان أن العالم الظاهر يمكن تعليله بزوج واحد من

الأضداد الحسية الظاهرة ، دون إدخال ما يسمونه بمبادئ الوجود الحق مثل المحدود واللاوحدود عند الفيثاغوريين[٤٧]. وهذا الزوج هو "النار"، الرقيقة والمتجانسة من جميع الجهات . الخفيفة، "والليل" وهو جسم ثقيل كثيف " وهكذا طبقاً لآراء البشر نشأت الأشياء ، ولا تزال حتى الآن، وسوف تُكون وتفسد"[٤٨].

وبعد نقد مرير ، وهجوم شديد على الآخرين ، يعود إلى ما ذهبوا إليه. ليتقاسم معهم ما قدمه لهم من نقدٍ لاذع .

ويبدو أن بارمنيدس كان ناقداً محللاً لإيجاد بديلاً لما يرفضه ويستبعده، وكان أكثر موضوعية عندما عاد وأدرك أن ما حاول بنائه على أنقاض مخالفيه، لا يعدو أن يكون مجرد رؤية قاصرة لاتخلو بدورها من سقطات. ومن ثم عاد لما كان عليه. وهذا الأمر يعرف بالنقد الذاتى.

والسؤال المطروح :

هل أدرك التلاميذ موقف الأستاذ ؟ أم استمروا فى الهجوم ؟

لا زينون الإيلى (نحو ٤٩٠ـ٣٠ق.م)

يمثل زينون وجه آخر، من أوجه النقد اللاذع. الذى اتسمت به الإيلية، والمتصف بالهدم والنقد ، فقد تابع بارمنيدس فى نقده للحركة والكثرة عند الفيثاغوريين مؤمناً بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود مؤيداً لما ذهب إليه بارمنيدس، ومعارضاً لمن اختلفوا معه.

وقد رأى جومبرز "أنه يعد مثّل الحكيم الذى يتصف بالبطل العظيم فى النقد ، لما هاجمه أستاذه ، بالحجج العقلية الجدلية [٤٩] .

واعتمد زينون فى نقده للقائلين بالكثرة والحركة، أى الفيثاغوريين وهيرقليطس على ما يسمى ببرهان الخُلف "Probatio of Absurdum"[٥٠].

ليوقع الخصم فى المتناقضات . لإضعاف الدعامة التى أقام عليها مذهبه . مقدماً حججاً ضد الكثرة وأخرى ضد الحركة .

أولاً : حجج زينون فى امتناع الكثرة(٥١):

لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة فى المكان، أو كثرة آحاد غير ممتدة ولا متجزئة .

الحجة الأولى :

وتنظر فى الفرض الأول ، ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع، فيمكن قسمة أى مقدار إلى جزءين ، ثم إلى جزءين ، وهكذا دون أن تنتهى القسمة إلى آحاد غير متجزئه، لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً منقسماً؛ إذاً يكون المقدار محدوداً متناهياً وحاوياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد ، وهذا خلف .

معنى ذلك إن ما ذهبت إليه الفيثاغورية بالمحدود الذى يحدد اللامحدود. برهاناً متناقضاً لأن هذا المحدود ، يحتوى على أجزاء لا متناهية . ومعنى ذلك أن اللامحدود يحدد اللامحدود وهو خلف .

الحجة الثانية :

وهى تنظر فى الفرض الثانى، وهو أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة فنقول أن هذه الآحاد متناهية العدد، لأن الكثرة إن كانت حقيقية . كانت معينة ، وهذه الآحاد منفصلة، وإلا اختلط بعضها مع بعض. وهى مفصولة حتماً بأوساط، وهذه الأوساط بأوساط، وهكذا إلى ما لا نهاية ، مما يناقض المفروض . فالكثرة بنوعيها غير حقيقية .

انتقل زينون فى هذه الحجة إلى أن ما ذهبت إليه الفيثاغورية على أنه محدوداً، وقولها بالوحدات المنفصلة التى تحتمل أوساطاً لا متناهية . فإن هذا يعد خلف لأن المحدود المتعين ، يعد مشتملاً على اللامتعين أو اللامحدود .

الحجة الثالثة :

إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من آحادها يشغل مكاناً حقيقياً ، ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً فى مكان آخر (مثل قولى أنا الآن فى حجرة المكتب والحجرة فى الشقة ، والشقة فى المنزل ، والمنزل فى مدينة طنطا ، ومدينة طنطا فى محافظة الغربية ، ومحافظة الغربية فى جمهورية مصر العربية، و جمهورية مصر العربية فى قارة افريقيا) ، وهكذا إلى غير نهاية ، فالكثرة غير حقيقية . تؤكد هذه الحجة على طبيعة المكان المنقسم اللامتناهى، وهى مرتبطة بالحجج السابقة التى ذهبت إلى أن المحدود ليس محدود ، بل لا متناهياً.

الحجة الرابعة :

إذا كانت الكثرة حقيقية وجب أن يقابل النسبة العددية بين كيلة الذرة ، وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة . نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها على الأرض ولكن فى الواقع هذا لا يحدث ، إذن ليست الكثرة حقيقية .

وتقوم هذه الحجة على تأييد خداع الحواس المتغيرة ، فى مقابل الفكر الثابت ، المتجانس .

ثانياً : حجج زينون لامتناع الحركة :

الحجة الأولى : وتنص على :

أن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته ، إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها، ونصف النصف ، وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً، كانت الحركة ممتنعة ، ربط زينون فى هذه الحجة بين ما هو متحرك (يتصف بالتناهى) وما هو غير متحرك (ويتصف باللاتناهى) .

الحجة الثانية : المسماة بحجة أخيل والسلحفاة :

إذا فرضنا أن أخيل "ذا القدمين الخفيفتين" يسابق سلحفاة . وهى أبطأ الحيوانات وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه: مسافة قصيرة وأنهما يبدأن الحركة . فى وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة . إلا بعد أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما . ثم المسافة الثانية وهكذا إلى ما لا نهاية .

وهذه الحجة مماثلة للحجة الأولى وقائمة على المكان اللامتناهى

الحجة الثالثة : والمسماة بالسهم الطائر :

لما كان الشئ فى مكان مساوٍ له ، كان السهم فى مروقه ، يشغل فى كل آن من آنات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو إذا لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزء ، أى أنه ساكن غير متحرك ، وهكذا فى كل آن .

الحجة الرابعة : وتسمى بحجة الملعب :

وتقوم على فرض أن الزمان مؤلفاً من آنات غير متجزئة ، والمكان مركباً من نقط غير منقسمة .

وقد عبرت الأدلة السابقة التى ساقها زينون على بطلان الحركة والكثرة ، إنه ضد القسمة الثنائية، لأن الوجود عنده واحد فبينما ينفى الفيثاغوريون الجانب

الكيفى للأشياء ولا يتركونها إلا مع الجانب الكمى ينفى الإيليون الكم والكيف معاً، بإنكارهم للكثرة قد نفوا الكم، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض(٥٢) .

ولكن كيف استمد الإيليون خصائص الوجود من وحدة وثبات من نفى الكم والكيف، يبدو أن الإيلين قد توصلوا إلى الوجود المحض من خلال نقدهم للواقع الفعلى ، فتوصلوا إلى الوجود المجرد من خلال رفض تام للوجود الفعلى بكل ما يحمله من صفات. ومعنى ذلك أنهم توصلوا إلى الوحدة بعد رفضهم للكثرة. بخلاف السابقين الذين اشتقوا الكثرة من الوحدة ، فقد اشتق الإيليون الوحدة من الكثرة . مميزين بين عالمين هما (الحقيقى والوهمى) .

ويتضح من نقد زينون السابق مدى تأثره بأستاذه بارمنيدس وقناعته بالمقدمات التى وضعها ليؤسس عليها وجهة نظره. الأمر الذى دفعه إلى صياغة نظرية مبررة بالأدلة، لتأكيد صدق ما ذهب إليه بارمنيدس دون إمعان النظر فى النظريات المخالفة والمستبعدة من وجهة نظره. ويسمى هذا النوع من النقد بالنقد النسقى أو المذهبى الذى يقوم على سياق الحجج على بطلان نظرية الخصم. . .

٨ـ ميلسوس (نحو ٤٧٠ ـ ٤٤٤ ق.م) .

يعد ميلسوس المعبر عن تطور الفكر الإيلى ، ومتمسكاً بالتعاليم الأساسية للإيلية ولكن موقفه النقدى اختلف عن سابقه زينون المدافع عن المذهب ، دون تفسير أو إضافة لأسس المذهب الإيلى . فهو يعد إيلياً صرفاً .

أما ميلسوس فلم يعرف المذهب الإيلى إلا بعد معرفته بالفلسفة الأيونية ، وهذا ما يوضح لنا أنه لم يقتنع فقط بخلع صفات الكرة البارميندية على الوجود من

وحدة، ديمومة وأبدية، فحسب بل احتفظ من المذهب الأيونى باللاتناهى حجماً . فأضافه للوجود(٥٣) . وأصبح الوجود البارمنيدى لا متناهياً زماناً ومكاناً .

انتقد أنكساجوراس المعاصر له ، والذى رأى أنه وافق بارمنيدس فى ما ذهب إليه بشأن الحقيقة الكلية لطبيعة الوجود . ولكنه حاول أن يوفق بينه وبين دعاة الكثرة والحركة معتقداً بما يبدو للظاهر(٥٤) .

يبدو من هذا النقد أن ميلسوس قد أخطأ فى فهم الاتجاه العام لأنكساجوراس. الذى رفض الخلاء كما ذهب بارمنيدس ، ولكنه هدم حجج زينون، لقوله بإمكان القسمة غير المتناهية وهو بهذا لا يعد إيلياً . لأنه هاجم المدافع الوحيد عن المذهب الإيلى .

وبهذا يعد النقد عاملاً أساسياً، لنشأة المذهب الإيلى وتطوره. ولكننا إذا أخذنا القضية الأساسية المعبرة عن المذهب الإيلى وهى أن الوجود موجود، واللاوجود غير موجود ووضعناها فى قياس منطقى (٥٥)* لتوصلنا إلى أن:

الوجود موجود

الوجود غير اللاوجود، وهو بهذا لم يأت بجديد لما أتى به السابقين عليه أو المعاصرين أو اللاحقين

اللاوجود غير موجود

الوجود غير اللاوجود

فالنقد الإيلى، قد اعتمد على الجانب السلبى فقط من المفهوم العام للنقد وهو المتسم بالهدم والنقض.

٩ـ أنكساجوراس ..(نحو ٥٠٠-٤٢٨ق.م).

جعل البذور "seeds" (٥٦)* المبادئ الأولى للموجودات. قابلة للقسمة اللانهائية. لا فرق بين الواحد والكثير ، وما تطلبه هذه البذور من حركة تساعدها على الانفصال لتحديد الموجودات . ويعد هذا المذهب فى ظاهره رد فعل ضد الإيلية، وخاصة زينون الذى أقام دفاعه على رفض القسمة اللامتناهية – كما أشرت – وأيضاً نقده للسابقين عليه والمعاصرين له مثل إمبادقليس ولوقيبوس .

فهو أولاً يشبه الأيونين القدماء فى الموطن، وإنشغاله بالمادة الأولى المكونة للموجودات . ولكن ما ذهب إليه، يعد مخالفاً تماماً لما جاء به الأيونيين، وهو ما يميزه عن السابقين عليه(٥٧).

فقد رفض القول بالمادة الواحدة الماء، الهواء ، التراب والنار . وذلك لأنه قد تنشأ موجودات لا تحتوى على صفات المادة المكونة لها فيقول "كيف ينشأ الشعر مما ليس شعراً، أو اللحم مما ليس لحماً (٥٨). ورفض أيضاً فكرة النفس المحركة للأشياء متخذاً العقل "Nous" كقوة محركة ومتمايزة عن الموجودات . لأن الحالة الأولى للموجودات كانت تشبه الكاوس "chaos" (٥٩) . مشتملة على الأضداد ، وهو محدد كماً وكيفاً ، فمن جهة الكم بتحديده للعناصر الأولى "الماء ، الهواء ، التراب والنار" ومن جهة الكيف، بتحديده صفات هذه العناصر من رطب، جاف ، يابس وحار" وافترض أنكساجوراس هذا الكاوس ليعبر عن الحالة الأولى الفوضوية للموجودات . ليأتى بالعقل ليكون المحرك والمنظم للموجودات فى صورتها الأولى .

لقد أنكر أنكساجوراس التغير والصيرورة المطلقة فى الوجود حين قال "يخطئ الهيلنيون فى قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى ، فلا شئ يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود ، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود .

والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء إلى الوجود أنها امتزاج وعن التى تختفى عن الوجود إنها انفصال(٦٠).

رفض أنكساجوراس للتغير فى هذه الشذرة يكون موجهاً إلى هرقليطس ، ويظهر لنا تأثره بالإيليين . لأنه رفض التغير المطلق ، المشتمل على الكون والفساد.

واعتقد أن التغير، ما هو إلا كمون بعض الصفات الظاهرة أو ظهور بعض الصفات الكامنة (٦١) . المعبر عنها من خلال الامتزاج والانفصال. وهو كما يرى برنت "يعد تابع لفلسفة أناكسيمنيس، والمحافظ عليها، والذى استطاع أن يفصلها من خلال وجوده (٦٢) .

ولم يعتمد على نقد وهدم المذاهب السابقة والمعاصرة له قط ، ولكنه قدم لنا نظريته فى الوجود ، متضمنة نقده للسابقين عليه والمعاصرين له. واطلع على شعر بارمنيدس التعليمى الذى لا يحتوى على أى مران عقلى ، أو أى تأثير على العقل . وعرض لنا نوعاً من النقد يدحض به الإيلية (٦٣) . وهادماً به حجج زينون القائمة على رفض القسمة اللانهائية . الذى رأى أنها تدل على كثرة الموجودات وحركاتها. أما أنكساجوراس فقد تقبل إمكان القسمة غبر المتناهية، حينما أكد أنها لا تنطوى على أى كثرة متميزة . أنه ما من جزء نهائى ، وكل شئ هو فى كل شئ، لأن القسمة لا تبلغ حدها أبداً(٦٤). وهذا النقد موجه أيضاً إلى الفيثاغورية القائلة بالوحدات المنفصلة فى الوجود ، ذاهباً إلى أن جميع الأشياء فيها جزء من كل شئ، طبقاً لمبدأ الكاوس . وانتقد أيضاً معاصره لوقيبوس الذى ذهب الي أن القسمة بين الأشياء متناهية إلى عناصر بسيطة وهى الذرات كل منها يمثل جوهر ممتلئ . ورأى أنكساجوراس أنه مهما يبالغ المرء فى تقسيم الأجسام . فإن التقسيم ينتهى دائماً إلى أجزاء متجانسة مع الكل. العظم فى العظم ، واللحم فى اللحم(٦٥) .

وعارض امبادوقليس فى نظريته القائلة بالعناصر الأربعة . وكـذلك الإدراك الحسى. وطبيعة العقل المشابهة لطبيعة الموجودات ، فقد رفـض العقـل المـادى . وجعل العقل متمايزاً عن طبيعة الموجـودات . ورأى أن نظريـة امبـادوقليس فـى العناصر الأربعة لا تصلح مبادئ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفـة اللامتناهيـة فـى الأشياء. وذهب إلى أن أى جسم مادى يتركب من أجزاء متشـابهة لا تختلـف عـن بعضها مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية (٦٦) .

ومما سبق يتضح لنا أن أنكساجوراس وافق إمبادوقليس علـى أن الشـبيه يدرك شبيه، ولكن العقل ليس له شبيه ، وإلا سوف يكون مشترك فى الموجـودات. ولكن لا تشارك فيه الموجودات وكما قال أنه يحكم نفسه بنفسه ، ولا يمتزج بشـئ، ولكن يوجد بمفرده قائماً بذاته ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته وكان ممتزجاً بأى شـئ آخر ، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ، ما دام ممتزجاً بشئ آخر (٦٧).

واتفق مع إمبادوقليس على رفض التغيـر المطلـق ولكنـه رفـض مبـدأ إمبادوقليس القائم على العاطفة (المحبة والكراهية) وأعلى من شأن العقل فى تنظـيم وتحريك الموجودات.

وهو العقل الكلى. والذى يعد أول الفلاسفة الذين أرجعوا الحركة إلى العقـل. ولكن استحالة غائيته فى النهاية إلى مجرد نظرية جديدة فى الآلية . فالدافع الوحيـد الذى حثه على إدراج العقل فى العالم، هو أنه لا يستطيع أن يفسر أصل الحركة على نحو آخر. أن الحركة الأولى للأشياء وحدها هى تكوين الدوامة وهو الـذى يفسـره بالعقل، وأما العملية التالية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامة نفسها التى تجذب المادة المحيطة إليها(٦٨) . واتبع مذهب أكسينوفان ، فى رفضه تأليه الظـواهر الطبيعيـة. وذهب إلى أن الشمس والقمر أحجاراً ملتهبة . فحدث له ما يسـمى بالنقـد السـلبى

(المعاكس) من قبل معاصريه من رجال الدين والعرافين ، الذين حكموا عليه بتهمة الإلحاد[٦٩] .

ويبدو أن أنكساجوراس قد انتحى النقد الانتقائى الإبداعى. إذ حاول من خلال فحصه للنظريات السابقة عليه أن يبتدع وجهة نظر جديدة وإن استعان بمقدماتها من الأنساق السابقة على نظريته هذه. وهذا النقد يعد من الشكل الإيجابى للنقد.

وإذا نظرنا لأشكال النقد فى هذه المرحلة سوف نجدها أقرب إلى الذاتية فى الحكم والتمذهب. الأمر الذى انعكس على بناء النظريات التى قدمها أصحاب الرؤى الجديدة. بداية من طاليس وانتهاءاً بالإيليين وقد تفرد أنكساجوراس كما أشرت بالنقد الإيجابى الذى أثمر رؤية جديدة تقوم على التأليف أكثر من النقض والاستبعاد السلبى.

وسوف أحاول فى الصفحات التالية الوقوف على تطور هذه الأشكال النقدية.

ثانياً: الاتجاه النقدى لدى السوفسطائيين –سقراط:

تمثل هذه المرحلة المدعاة بالانسانية ، تطوراً طبيعياً للمرحلة الكونية السابقة عليها. والملازمة للاضطراب السياسى فى أثينا إبان القرن الخامس ق.م إذ كان المناخ السياسى الداخلى ما بين محافظ ومجدد ، هو المنطلق الأساسى لظهور النزعة الشكية لدى السوفسطائيين ، كنزعة مجددة وثائرة على الدوجماطيقية ، الأرستقراطية والطبيعة، والدين معتمدة على النقد ، ليصل بها إلى التطور والتجديد فى الفكر اليونانى ويرى د/صقر خفاجة إنهم اتجهوا بالنقد وجهه سليمة تتمشى مع منهجهم الجديد فى الجدل الذى كان يعنى مناقشة موضوع من الموضوعات لمعرفة ماله وما عليه وما قد يؤخذ مدحاً أو ذماً له، حتى يصلوا إلى النتيجة التى يريدون الوصول إليها . فكان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ، ثم الوصول إلى النتيجة التى يراد الوصول إليها[٧٠] . وكان قائماً على الحواس، ثم جاء سقراط بمنهجه النقدى القائم على العقل بشقيه السلبى والايجابى، الذى من خلاله وصل إلى المعانى والمفاهيم الكلية. غير أن الواقع يخالف ذلك كما سيتضح فى السطور التالية:

أ) الاتجاه النقدى لدى السوفسطائيين:

لقد حول السوفسطائيون مجال البحث من الطبيعة والمادة الأولى للوجود إلى الإنسان أى من الموضوع إلى الذات ، ولم تكن الميتافيزيقا هى السبب الوحيد لاضطراب السوفسطائيين ولكن كل المعتقدات والمعايير التى كانت قائمة مثل الدين ، النزعة العلمية والأخلاق والسياسة ، وحاولوا إبراز التناقض الذى يوجد فى مذهب أى فيلسوف ما وهو يسمى بالتناقض الذاتى Self Contradictions كما عارضوا المذاهب بعضها ببعض وهو ما يسمى بالتناقض المطلق[٧١] . Flatly

Contradicted وسنعرض هنا للاتجاهات النقدية لدى أبرز أعلام النزعة السوفسطائية .

أ ـ بروتاجوراس....

ذهب بروتاجوراس إلى أن "الإنسان مقياس كل شئ" . وفى ضوء هذه المقولة تتحدد لنا مواقف بروتاجوراس النقدية تجاه السابقين والمعاصرين له.

فهى أولاً تعد نقداً للذين ذهبوا إلى أن الشعر يعد ضرباً من الإلهام عند كل من هوميروس وهزيود و بندار و أريستوفانيس الذين عدوا الفن وحياً من عند الآلهة. ورأى بروتاجوراس أن الفن عبارة عن نشاط من عمل الإنسان وليس موهبة. فقال "إن الفن بدون خبرة والخبرة بدون فن لا تعد شيئاً على الإطلاق"(٧٢).

أما بالنسبة للآلهة. فقد عارض فكرة تعدد الآلهة . وارجع وجودها أو عدم وجودها إلى الإنسان، وفى مقدمة كتابه عن الآلهة يقول "فيما يتعلق بالآلهة فلست أدرى إن كانت موجودة أم لا ، وعلى أى شكل تكون . لأن أسباب الجهل بهذا الأمر كثيرة أولها غموض الموضوع وثانيها قصر الحياة" (٧٣). وإن كانت الشذرة السابقة تعبر لنا عن رفض برتاجوراس لتعدد الآلهة وكثرتها ، فلم يكن أول من ذهب إلى ذلك . فهذا يرتد إلى النحل والعبادات السرية ، المعتقدة بآله واحد مثل الأورفية والآلوسيسية و الفيثاغورية وبعض الفلاسفة الطبيعيين مثل اكسينوفان وهرقليطس وأنكساجوراس . مع تقديم كل منهم لحقيقة وأصول ما يعتقد . أما بروتاجوراس فقد اقلع عن ذلك واعتمد على الإنسان فى إدراكه لحقيقة الإيمان بالآلهة . موجودة أم لا وهذا يسمح لكل فرد أن يتصور إلهه كما يشاء ، لأنه مقياس تقرير الوجود والمعرفة، أما قوله بأنه لا يمكن معرفة شئ عن الآلهة فقد أنكر ما فى الوجود من الحقيقة الكلية المطلقة (٧٤) .

وبالنسبة للطبيعيين فقد أنكر ما ذهبوا إليه، وأنكر الحقيقة الثابتة عند الإيليين ما هو موجود ، وما هو غير موجود وجعل الوجود واللاوجود شيئاً واحداً، يندرجا تحت مقياس الإنسان. وهو يشبه الطبيعيين الأول والمتأخرين فى بحثهم عن المادة الأولى التى تعد سبباً حقيقياً للتغيرات والتطورات الظاهرة فى الوجود .

أما بروتاجوراس فقد نسب كل شئ فى الوجود إلى الإنسان الفرد، باعتباره وحده مفسراً للكثرة . فحول السوفسطائيون البحث من الجوهر المادى إلى الجوهر الإنسانى. وسمى ذلك العصر، بعصر النقد ودراسة الإنسان، وقدم لنا نتائج مثمرة، نذكر منها :

- قضى بروتاجوراس على الأساس العقلى للقول بتعدد الآلهة ومهد الطريق لديانة سقراط وأفلاطون والرواقيين .
- دحض اليقين الساذج للتأمل الخيالى الوهمى .
- منح الفرد القدرة على معرفة حاجاته بذاته . بعيداً عن الآلية ومنهجها وقانونها، وبعيداً عن الفلسفة التى تستخدم قوى العقل .

والتى تصل إلى استنتاجات واستنباطات بدون استخدام المنهج الاستقرائى أو الاستنباطى[٧٥]. ورد بروتاجوراس المطلق إلى النسبى ورفض التقاليد والمعايير السائدة ، وكذلك التفرقة العنصرية التى ترتد إلى الطبيعة. وتفرقتها بين السادة والعبيد ، أو ما هو وضعى وما هو طبيعى ، والتى اتسمت بالتطرف لدى السوفسطائيين المتأخرين ، فلا توجد حقيقة فى الطبيعة على الإطلاق، ولكن العقل هو الذى يستطيع أن يصل إلى المعرفة الخاصة به من خلال الخبرات التى يمر بها[٧٦] .

وارتبطت تلك النظرة النسبية، والإعلاء من شأن الإنسان بمعيارية الأخلاق والسياسة إنهم يراعون الفضيلة لا كشئ من الطبيعة أو كشئ ينمو إراديا ، بل كشئ يمكن أن يعلم أو يمكن أن يكتسبه الإنسان نتيجة لما بذله من جهد (٧٧) .

معنى ذلك أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، وهذا المبدأ الأخلاقى الذى نادى به سقراط نفسه . ولكنهما اختلفا فى طريقة التعلم . الأول ذهب إلى ضرورة تواجد المعلم الحاذق، والثانى نادى بحكمة كاهنة دلفى "اعرف نفسك بنفسك"

ونادى بروتاجوراس بالديمقراطية تأكيداً للنزعة الفردية النسبية، وحق كل أفراد المجتمع فى التطلع إلى شئون الحكم والسياسة . لأن السياسة شئ فطرى بخلاف الأخلاق، وفى حديث بروتاجوراس مع سقراط يقول "حينما يكون الموضوع عن شأن من شئون الدولة فكل فرد حر فى أن يقول رأيه سواء فى ذلك النجار، السمكرى ، الحذاء ، الملاح أو عابر السبيل، وسواء فى ذلك الغنى أو الفقير، الرفيع أو الوضيع ، بل أن أى فرد يحب الادلاء برأى ، فلا أحد يلومه؛ على أنه لم يتعلم فن السياسة ولم يكن هناك من يعلمها له ، ومع ذلك يبدى مشورته لأنهم يسلمون جليا بأن هذا النوع من المعرفة لا يمكن تعلمه . فلا يستطيع خَير مواطنينا وأعقلهم أن يمنحوا الآخرين حكمتهم السياسة ، وإلا علم بركليس أبناءه" (٧٨).

ومما سبق يتضح نقد بروتاجوراس للأرستقراطية وما استندت عليه من حق طبيعى بخلاف العبيد وطبيعتهم، وبموقفه هذا يعد من المعتدلين فى نظرته السياسية، التى نادت بالمساواة بين طبقات المجتمع ونقدَّ الموروث الطبقى لدى اليونانيين .

واتفق بروتاجوراس والسوفسطائيون جميعاً على أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة. ولكن هل اتفق معه اللاحقين عليه فى نظرته للوجود والأخلاق والسياسة ؟

(٣) جورجياس :.

أرجع بروتاجوراس المعرفة إلى الحواس لأنها المصدر الوحيد للمعرفة . أما جورجياس فقد رفض المعرفة على الإطلاق وكذلك الوجود، حين قال بأنه "لا يوجد شئ" وهو بهذا يهدم كل المذاهب السابقة عليه والمعاصرة له التى قالت بإمكانية المعرفة . وكما يقول ايسوقراط – معاصر لجورجياس وأحد السوفسطائيين – " أن جورجياس امتلك القوة والجرأة فى قوله بأنه لا يوجد شئ"(٧٩) .

ويبدو أن هذه القضية التى تعبر عن موقف جورجياس ، كما قال ايسوقراط أنه اتصف بالقوة ، ولكن هذه القوة ظهرت فى معارضته المذاهب السابقة فهى تعد هدماً وليس نقداً . لاسيما للمذهب الإيلى على الإطلاق ، فإذا كان بارمنيدس قد ذهب إلى أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود، وفرق بين الوجود واللاوجود فإن جورجياس لم يفرق بينهما ، ولكن اعتبر الوجود مثل اللاوجود لا يوجد منهما شئ . ويقول سكستوس أمبريقوس " أن ما بقى عن جورجياس كتاباً واحداً فى الوجود أو فى الطبيعة . يشتمل على ثلاث قضايا الأولى: هى "لايوجد شئ" . اللاوجود غير موجود ، والوجود مثل الديمومة ، الخلق الواحد الكثير والمزيج من الوجود واللاوجود غير موجود. والثانية: "إذا وجد شئ فلا يمكننا إدراكه" والثالثة: "إذا أدركناه فلا يمكننا توصيله للآخرين" (٨٠) .

من القضية الأولى يتضح لنا نقض جورجياس للطبيعيين الأول القائلين بالوحدة وكذلك الطبيعيين المتأخرين القائلين بالكثرة ، وبارمنيدس وهرقليطس وبروتاجوراس، وفى القضية الثانية . ينتقض كل القائلين بوسائل المعرفة . فهو يرفض المعرفة على الإطلاق . أو ما يبدو أنه يعبر عن غموض الطبيعة كما قال هرقليطس. فهى تحب أن تختفى . أما القضية الثالثة فترجع حجته إلى أن وسيلة

التفاهم بين الناس هى اللغة، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أى رموز ، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع ، والعكس بالعكس فإن ما هو موجود خارجاً عنه مغايراً للألفاظ . فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولاننقل لهم الأشياء فاللغة والوجود دائرتان منفصلتان(٨١) .

لقد ذهب بارمنيدس إلى أن الفكر والوجود شيئاً واحداً . أما جورجياس بقوله لا يوجد شئ فقد رفض الفكر العقلى المجرد عند بارمنيدس ، ورفض أيضاً المطابقة بين اللغة والوجود، لأن اللغة ليست عملية انعكاس أو ترديد للوجود، وهو بذلك ينقد أنصار نظرية المحاكاة فى تفسير المعرفة وكذلك نقد المذاهب الواقعية . ولكن هل ذهب جورجياس إلى أن اللغة هى عملية خلق صورة الواقع كما ذهب إلى ذلك كاسيرر فى فلسفة الصور الرمزية، وكارناب فى مبدأ التسامح؟(٨٢). يبدوا أن جورجياس أراد أن يؤكد ما ذهب إليه بروتاجوراس بقوله "الإنسان مقياس كل شئ" فذهب إلى أن لكل إنسان أيضاً لغته، التى يخلق بها عالمه الخاص دون الآخرين. ويرجع ذلك إلى أنه كان مبدعاً للنثر الفنى وخالقه، فكان يمتاز بحسن الإلقاء، قادراً على الكلام من وحى الخاطر ، وكان مولعاً بالمحسنات اللفظية، يعنى بتنميق العبارة، وزخرفة الكلام وكان هذا سبباً فى أن اتهمه البعض مثل أرستوفانيس بإغفال المعنى ووصفوا خطبه بأنها مليئة بالألفاظ، خالية من الأفكار(٨٣).

أما عن الخطابة وصلتها بالسياسة عند جورجياس، فقد كانت الأداة التى من خلالها تستطيع الديمقراطية وعامة الشعب أن تقف فى مواجهة الأرستقراطية حكومة ودم. باعتبارها أجل الموضوعات وأخطرها التى تحقق للمرء الحرية، فلا يخضع الإنسان فقط إنما يخضع الناس أجمعين، ويفرض عليهم إرادته عن طريق الخطابة(٨٤). ومعنى ذلك أن الخطيب يفرض إرادته على الآخرين، سواء كانوا

محقين أم غير ذلك، فهو بذلك يؤكد على أن القوة ليست هى الحق . ولكنهـا تعلـوا عليه. وبما أنه كان خطيباً ومعلماً فليس من المعقول أنه كان يعتقد بعدم وجود شـئ يمكن تعليمه أو تفسيره. وإذا كان قد قال إنه لا وجود لشئ اسمه الحقيقة، فإنما كان يقصد الحقيقة التى تحدث عنها الفلاسفة الأيونيون ولا يعنى الناحية الأخلاقية، كمـا أن قوله هذا لا يتضمن إنكاراً لوجود الحقيقة الأخلاقية أو اعترافا بـأن القـوة هـى الحق الوحيد فى دنيا الأخلاق(٨٥).

فقد عمل جورجياس على نقض وهدم الفلسفة عند الطبيعيين، وهدر قيمتهـا واهتم بالإنسان وبتعليم الخطابة .

(٣) انطيفون – السوفسطائى :

مَثل أنطيفون اتجاهاً آخر مخالفاً للسابقين عليه من السوفسطائيين، وممـثلاً للنظام الأخلاقى والسياسى الذى يكمن فى الطبيعة بعيد عن النظـام المـألوف عنـد اليونانيين المحافظين واستخدم فكرة "الطبيعة" وهى "الحقيقة" أو الحق الذى يتحـدث عنه لغرضين:

الغـرض الأول: هو نقض القانون الذى تسنه الدولة على اعتبار أنه مسـألة رأى أو عُرف.

والغرض الثانى: هو القضاء على التفرقة السائدة بين اليونانى والهمجى وتقريـر أن الاثنين على السـواء يشـتركان فـى الطبيعـة المشـتركة بـين الناس(٨٦).

فالغرض الأول لأنطيفون . التفرقة بين نوعين من القوانين، القانون الوضعى الـذى أنتجه البشر ممثلاً فى العرف والعادات والتقاليد السائدة ، ونقدها أنطيفون لأن هناك

من البشر من يعتدى على هذه الشرائع أو أن شرائع الدولة لا تطبق إلا على فئة واحدة من الدولة وهم الرقيق ، طبقاً للنزعة العنصرية عند اليونان. "وكذلك لأن شرائع الدولة مكتسبة وطارئة، أما قوانين الطبيعة فلا غنى عنها لأنها موروثة، ولأن الشرائع تُفرض بالرضا"-أى باتفاق الناس . لا بالنمو الطبيعى فإذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة، ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتهما وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفى عن الناس، ولن يزيد إذا رآه جميع الناس . ذلك أن الضرر الذى يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال[٨٧]. وهو بهذا يؤكد حقيقة وهى نسبية قوانين الدولة أو نسبية العرف والتقاليد ، والتى لاتتسم بالمصداقية فى تنفيذها وليس ذلك فقط فى الدول الآخذة بالعنصرية والطبقية ، ولكن فى كل الأنظمة التى أنتجتها البشرية ، فى مقابل القانون المطلق الذى لا يفرق بين سيد ومسود ، أو مراعاة أية حقوق شخصية . وهو القانون الإلهى العادل ، ولكن عند أنطيفون نجده ممثلاً فى الطبيعة . ولكن هل ذهب أنطيفون إلى تأليه الطبيعة وقوانينها ؟

أما الغرض الثانى :

من فكرة الطبيعة فقد تناول فيه نقده للتفرقة السائدة عند اليونانيين القائمة على أساس الجنس ، والأصل الإلهى لليونانيين والذى مثله الاتجاه المحافظ واستمر عند أفلاطون وأرسطو . بقوله "أننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين ، ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه ، سواء أكانوا

يونانيين أم متبربرين ، وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأى مزية من هذه القوى الطبيعية إغريقياً كان أم بربرياً ، فنحن جميعاً نستنشق الهواء من الفم والخياشيم ، وكلنا يتناول الطعام باليد"(٨٨).

نادى أنطيفيون بمبدأ العيش وفقاً للطبيعة، التى ساوت بين البشر على اعتبار أنها القانون الأعلى الذى يحكم الحياة البشرية وهو بهذا يُعد حلقة وصل بين الطبيعيين والمرحلة الإنسانية ، ولم يفرق بين ما يتنفس بالفم وما يتنفس بالخياشيم. وهذا يدل على تأثره بإمبادوقليس الذى رأى أن أصل الإنسان هو سمكة ، ولكنه فى موضع أخر يُقر بأن الإنسان حيوان، ووفقاً لما ذهب إليه فهو حيوان طبيعى ، ويعلو من شأنه بقوله "أنه أعلى الحيوانات ألوهية"(٨٩).

وجاء هيبياس السوفسطائى ولم يؤكد على ما ذهب إليه أنطيفون فقط بل زاد عليه،

فأخضع قوانين الدولة لقانون الطبيعة . وعلى عكس بروتاجوراس الذى نادى بسيادة القانون . فقد نادى أنطيفون بسيادة الطبيعة وسلطتها النهائية فى حكم الدولة وأعضائها .

أما بروديقوس فقد عاد إلى الطبيعيين وخاصة فى نظريته فى الألوهية التى ذكرها سكستوس أمبريقوس وذهب فيها إلى أن الإنسان قد أله الأشياء الطبيعية التى يستفيد منها وبخاصة تلك التى يستمد منها غذاؤه وأرجع كذلك اللغة إلى الطبيعة(٩٠).

وهو بذلك قد سار على نفس نهج أنطيفون ومعارضاً لبروتاجوراس لقوله بالقانون الطبيعى ، ومعارضاً لجورجياس الذى رأى أن اللغة والوجود دائرتان مختلفتان فاللغة ليست تعبيراً أو انعكاساً للواقع . أما بروديقوس فقد ذهب إلى أن

اللغة محاكاة للطبيعة وهو بذلك قد عمل على حصر معارف الإنسان على ما هو موجود طبقاً لنزعته الحسية .

وإذا كانت النزعة السوفسطائية كما يقول بروتاجوراس فى حواره مع سقراط "فنٌ عريق ولكن المشتغلين به فى الأزمنة القديمة كانوا – بسبب بغض الناس لهم – يتخفون تستراً تحت أسماء مختلفة فيتخذ بعضهم اسم الشعراء مثل هوميروس وهزيود وسيمونيدس ويتخذ البعض اسم رجال الدين والأنبياء مثل أورفيوس وموزايوس، ويتخذ آخرون أسماء مدربى الرياضة مثل أكوس التارنتى أو هيروديكس وكلهم يتخذون هذه الفنون ستاراً أو قناعاً لأنهم كانوا يخشون سخط الناس"(٩١).

وكانت النزعة السوفسطائية ممثلة لعصر النقد المرتبط بالنزعة التنويرية لدى اليونان والتى دعت إلى المساواة بين البشر ، إلا أنها كانت ممثلة للجانب السلبى من النقد فقد وقفت عند مفترق الطرق نقدت الطبيعيين وانشغالهم عن الإنسان بالمادة الأولى أو الجوهر المادى . وحولت مدار الفكر إلى الإنسان بدون ما تُقدم لنا رؤية جديدة أو تفسير لما قدمته من تغيير ، أما نقدها للمعتقد الموروث بتعدد الآلهة فقامت بنقده دون أن تعلن أو توضح لنا صفات وخصائص وطبيعة آلهتها. فقد هدمت ما هو موروث وتمسكت بالإنسان ومشاكله دون ما خلافه ودون التعرض لطبيعة العلاقة بينه وبين الإله. ولكن كما قال أنطيفون أن الإنسان أعلى الحيوانات ألوهية، فهل ذهبت إلى تأليه الإنسان أم أنه أكثر الحيوانات تمسكاً بالآلهه ومدرك لها؟ أما نقد السوفسطائيين لمجالى الأخلاق والسياسة لما هو معاصر لها. فقد جاء بدوره مترتباً على المنطلق الأساسى لها وهو الإنسان فكيفت الأخلاق والسياسة تبعاً لطبيعة الإنسان وكذلك المعرفة لتقف فى مواجهة الاتجاه المحافظ

المتمثل فى الأرستقراطية من الجانب السياسى ونادى بروتاجوراس أن الإنسان عامة سياسى بالفطرة ومن حق أى إنسان أن يتطلع إلى الحكم وإبداء رأيه فى السياسة السائدة، وعلى الساسة أن يتقبلوا رأيه بدون لوم أو عقاب . وفى مجال الأخلاق جعلوا الخير وقمة الفضائل مقتصرة على إدراك الفرد لها وشعوره بها ، دون أن يصلوا إلى قيم مطلقة ثابتة يتمثل بها الفرد ، وجاء السوفسطائيون المتأخرون ، ونقدوا ما ذهب إليه الأولون ونادوا بالطبيعة وقانونها المطلق فى مقابل العُرف المتغيرة . وردوا كل شئ إلى الطبيعة ، ولكن وفقاً للمبدأ العام للسوفسطائية . فارتبطت الطبيعة أيضاً بالفردية والأنانية والمصلحة الشخصية لاعتمادهم على الحواس والفرد المدرك لما حوله. ولم يستمر هذا الاتجاه بدون مرحلة فكرية جديدة قامت على نقده وعملت على إرساء المفاهيم الكلية والمعانى المطلقة.

ومثَّل هذه المرحلة كلاً من سقراط وأفلاطون اللذان عملا على إصلاح ما أفسدته النزعة السوفسطائية.

ويتضح مما سبق أن السوفسطائيين على اختلاف نظرياتهم واتجاهاتهم قد طوروا النقد الذاتى وأوصلوه إلى درجة الذروة الناقضة الرافضة لكل ما لا يقتنعون به، وإذا كان النقد الذاتى عند السابقين عليهم يُعَّول على العقل فى صياغة نظريات أصحابه، فإن السوفسطائيين قد جعلوا من الحس والرؤية الفردية الشخصية سبيلاً لإقناع محاوريهم بصدق نظرياتهم.

وقد انتهجوا فى ذلك الجدل السلبى الذى لايُفضى إلا لحقائق جزئية نسبية لا تُفضى إلى حقيقة ثابتة أو علم يمكن الاستفادة من مقدماته وعلى الرغم من ذلك فإن نقدهم يعبر عن ثورة فكرية حولت ميدان الفكر اليونانى من الطبيعيات إلى الإنسان

حيث المعرفة والسياسة والأخلاق. وأضحى بذلك السوفسطائيون نقاداً تنويريون وذلك لثورتهم على كل الثوابت الموروثة.

(ب) الاتجاه النقدى لدى سقراط :

مثلت النزعة الشكية عند بروتاجوراس والسوفسطائيين نقطة البداية لفلسفة سقراط وهو ما يُبرر ادعائه المؤقت للجهل ، من أجل تصحيح معارفه ومعارف الآخرين واعتقد سقراط بوجود شئ ما فى العالم يمكننا معرفته ، ومعرفته على الإطلاق طبقاً للمقولة التى تلقاها من كاهنة معبد دلفى "أعرف نفسك بنفسك [٩٢]. ولقد كانت الظروف الاجتماعية التى مرت بها أثينا فى القرن الخامس ق.م ، لمحاربة الاضطراب العقلى والاجتماعى السائد فى البلاد . فمن الناحية العقلية نتج عن قلة الاكتراث العام بالحقيقة فشل المذاهب ، ولعدم مقابلة هذه المذاهب فى أى صورة ملائمة –للاهتمام المتزايد بالحياة الإنسانية، والاهتمامات البشرية، فاستعاد سقراط الاعتقاد فى الحقيقة وجدد اهتمام الناس باكتشافها . ومن الناحية الخلقية نشأت حالة من فوضى الأهواء الفردية بسبب تزايد النقد ، وتهافت المستويات القديمة للسلطة ففتح سقراط الطريق إلى التجديد الخلقى بالدعوة إلى المعرفة التى لا تكتسب إلا بمجهود شخصى وبنظام ذاتى صارم [٩٣].

واعتمد سقراط على النفس الإنسانية كوسيلة للوصول إلى المعرفة المطلقة والكلية شاكاً فى الجزئيات النسبية التى أرجعها السوفسطائيون إلى الفرد الذى هو مقياس كل شئ. ليصل إلى القيم المطلقة التى ينبغى أن تسود ، وتقرها الإنسانية ويعتبر المنهج السقراطى فى ذلك هو فن التعلم ، ليس تعلم الفلسفة ولكن فعل التفلسف Philosophizing ، وهو فن لا يُعَلم من قِبَل الفلاسفة، ولكن هو الذى

يولد المتفلسفة. ويتسم المنهج السقراطى النقدى بالحرية فى هجومه على المذهب الشكى ولا يبحث أو يبرهن على وجود المبادئ الجزئية، بل يبحث عن معرفة الكل والسمة العامة للفلسفة النقدية عند سقراط، هى أنها لا تحاول شرح أى شئ بقدر ما هى تبحث عن اللانهائى من خلال تساؤلاتها وانتقاداتها(٩٤) .

ونعرض الآن لأوجه النقد التى قدمها سقراط للسابقين عليه والمعاصرين له وسهام النقد التى وجهت إلى سقراط والتى أودت بحياته . فيما يلى :

ـ نقد سقراط للفلسفة الطبيعية وأعلامها :

اطلع سقراط قبل تحوله إلى الأخلاق والسياسة والبحث عن الحقيقة على ما كتبه الفلاسفة الطبيعيين ، وخاصة أنكساجوراس . فى بحثه عن علة كل شئ . بقوله "سمعت ذات يوم أحد يقرأ فى كتاب مؤلفه، أنكساجوراس. وفيه يقول إن العقل مُنظم كل شئ وعلة كل شئ . ولقد انشرحتُ لفكرة هذه العلة ، وبدا لى أنه من الصحيح، على جهة ما أن يكون العقل هو علة كل الأشياء". وشرعت فى قراءة الكتاب فوجدت، رجلاً لا يستخدم العقل أى استخدام ولا يفسر بهذه العلة النظام الذى عليه الموجودات . بل يأخذ كعلل الهواء والأثير والماء وأشياء أخرى كثيرة وغريبة"(٩٥). وقد رفض سقراط العلة المادية لتفسير الموجودات ، وكذلك التفسير الآلى لطبيعتها ، وأكد على الغاية النهائية، وهى معرفة الحقيقة وحس سقراط بضياع الأمل عندما وجد أنكساجوراس لا يستخدم العقل لأى غرض سوى تأكيد قوله الحركة فى المكان، وأراد أن يجعل العقل الإلهى عبارة عن خطة مرتبة للوجود لتحقيق الخير والكمال (٩٦) .

ويروى إكسينوفون فى مذكراته نقد سقراط للطبيعيين ووصفه إياهم بالمجانين والملحدين يقول سقراط "وكما يختلف المجانين، فمنهم من لا يخاف مما

يُخيف ومنهم من لا يستحى من التلفظ أو من عمل أى شئ أمام الناس ومنهم من لا يحترم المعبد ولا الهيكل ، ولا يهدى أى شئ إلى الآلهة. ومن يعبد الحجارة والحيوان ، كذلك نجد أولئك الذين يبحثون فى الطبيعة، بعضهم يعتقد فى أن كل الأشياء فى صيرورة دائمة والبعض الآخر ينفى الحركة ، والبعض يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وآخرون يرون أنه لا وجود ولا فناءً (٩٧) .

يتضح من هذه المقولة إطلاع سقراط على بعض ما ذهب إليه الطبيعيون وتفسيراتهم للعلة الأولى ، التى هى جوهر الوجود ، ومدى اختلافهم وتضارب أقوالهم ، وذلك لأنهم لم ينظروا إلى غاية الوجود بل ذهبوا إلى البحث عن علته المادية الأولى. وهى سبب اختلافهم ويقول "فكأنى برجال يتعثرون فى الظلمة يطلقون اسماً غير دقيق يدعونه "العلة" وهكذا نجد أن أحدهم يحيط الأرض بزوبعة دوامية ويجعل السماء مسئولة عن بقائها فى مكانها ، وآخر يضع الهواء كسند من تحتها ، أما القوة التى بفضلها وضعت الأشياء على أفضل وضع كما هى عليه الآن، فإنهم لا يبحثون عنها ولا هم معتقدون أنها قدرة ذات إلهية . لهذا فكرت فى وجوب أن ألجأ إلى المفاهيم، ناظراً فيها إلى حقيقة الموجودات"(٩٨).

وبهذا رفض سقراط البحث عن العلة التى تُرد إليها الموجودات والأشياء مُتبعاً منهجاً بديلاً وهو استقراء المفاهيم التى تكمُن فيها أصول الأشياء ورفضَ التصور المادى والعلى "الطبيعى" للموجودات لأن ما به من تناقضات يدمر ما نعرفه بديهة عن الوجود الطبيعى ومعرفتنا بالأخلاق المطلقة (٩٩) .

وتحول مسار بحثه من الطبيعة إلى الأخلاق والسياسة. ويرى ول ديورانت أن السبب الذى جعل سقراط يسلك مجال علم الأخلاق هو أرخلوس الملطى . تلميذ أنكساجوراس وكان فى وقت ما معلم سقراط الذى بدأ حياته عالماً فى الطبيعة ثم

اختتمها بأن كان دارساً لعلم الأخلاق وقد فسر أصل هذا العلم وأساسه على قواعد العقل[١٠٠].ولكن هل أوحى أرخلوس إلى سقراط بنقده الطبيعيين ووصفهم بالجنون والالحاد؟ وهل انتقد أرخلوس أيضاً السوفسطائية ؟

- موقف سقراط النقدى من السوفسطائيين :

لقد كان الإنسان هو محور اهتمام سقراط ، كما كان محور اهتمام السوفسطائيين من قبله. وتوجه إلى معرفة الذات الإنسانية وحدودها من خلال الذات. أعرف نفسك بنفسك أى أنه انطلق إلى معرفة الذات بالذات ، وأيضاً معرفة الكون من خلال الذات الإنسانية ، وأخذ بنفس المنهج السوفسطائى وهو الجدل الذى يعنى الحوار والنقاش – ولكن كان لسقراط أسلوباً خاصاً بخلاف السابقين عليه وهو التهكم والتوليد من خلال مجادلاته- فبدلاً من الأسلوب الأيونى القائم على إجمال نتائج سبق الوصول إليها فى نثر غامض أو شعر ملئ بالألفاظ ، وبدلاً من الأسلوب السوفسطائى القائم على الترتيب المنظم للموضوعات وفق خطة موضوعة ، وفى حديث فصيح . بدلاً من كل هذا أخذ سقراط بأسلوب السؤال والجواب واتبعه فى كل مكان ومع كافة الناس[١٠١]. واشتمل المنهج النقدى السقراطى فى البحث على مرحلتين وهما التهكم . الذى يمثل الجانب السلبى فى بحثه لدحض وهدم المعتقدات والتقاليد والنزعة الفردية المتغيرة التى عملت السوفسطائية على تأكيدها فى كل مجالات المعرفة والتهكم السقراطى هو أشمل من التهكم بالمعنى المألوف للكلمة، هدفه ليس فقط الإفحام والتقويض. وإنما أيضاً خلق الإنسان الحر، المنفتح على الحقيقة واستدراجه لاستعمال طاقاته الفكرية جميعها[١٠٢]. وهذا هو التوليد .

انتقد سقراط الفردية السوفسطائية المتغيرة القائمة على أن الإنسان مقياس كل شئ واجتهد فى حد الألفاظ والمعانى لمنع الخلط بينها، فى حين كان

السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإبهام المعانى، ويتهربون من الحد الذى يكشف المغالطة.

أما الفضيلة عند سقراط فهى موهبة طبيعية أو نزعة فطرية فى الجنس البشرى وهى ليست عرفاً ولا عادة تُكتسب بالتربية كما زعم بروتاجوراس والسوفسطائيون . ولكن يمكن تعلمها لا عن طريق إدخال عادات غريبة عن طبيعتها من الخارج ولا تحتاج إلى معلم كما رأوا . ولكنها تعلم من خلال اكتشاف النفس لحقيقتها الفطرية. وينطوى تعريف سقراط للفضيلة على مغالطة الدور ، لأن الإغريق استخدموا "الفضيلة" والخير بمعنى واحد ، وهو الجودة ، فإن قول سقراط بأن الفضيلة هى معرفة الخير فإنما نقول أن الفضيلة هى معرفة الفضيلة . وهذا دور ولذلك ينبغى أن يحدد لنا سقراط ما فيه يقوم الخير[١٠٣] .

ويرى ول ديورانت . أنه كان سوفسطائياً بالمعنى الحديث لهذا اللفظ ، أى أنه كان بارعاً فى المراوغات الماكرة والحيل الجدلية ، يبدل مجال الألفاظ أو معانيها بحذق ودهاء ويُغرق المسألة التى يجادل فيها بالتشبيهات والاستعارات المفككة، ويماحك ويغالط كما يغالط صبيان المدارس، ويحارب بالألفاظ حرب الأبطال ولكن إلى غير غاية[١٠٤]. ففى محاورة أوطيفرون يلتمس مع محدثه تعريفاً للتقوى . ولكن تنتهى المحاورة إلى ضعف الأساس الخلقى الذى يقيم عليه دعاة تعدد الآلهة مذهبهم، وفى محاورة الدفاع يرى أن الناس ينشدون الخير، ولكنه لم يضع تعريفاً محدداً للخير .

ويرى جومبرز أن نقده اللاذع عمل على تصدع الحياة اليونانية ولم يعمل على إصلاحها وبين لنا المواجهة بين النقد الفلسفى ، والطبيعة المثالية للبشرية القائمة على التأمل[١٠٥].

- نقد سقراط للديمقراطية الأثينية وساستها :

على الرغم من نمو وازدهار الديمقراطية الأثينية على يد (صولون وكليستينيس وبركليس) إلا إنها تعرضت لسهام النقد والهدم من قِبل النبلاء والفلاسفة إيماناً منهم بأنها تمثل حكم الغوغاء ، واعتبروا موقف سقراط من الديمقراطية يهدم الأسس والأنظمة التى قامت عليها . فيقول إكسينوفون إنه أخذ على سقراط حقاً أنه كان يشجع رفاقه على الأستخفاف بالنظم الدستورية بقوله إنه من السخف أن يتم تعيين الحكام الأراخنة بالقرعة بينما لن تجد إنساناً يقبل أن يعمل لديه ملاح أو نجار أو عازف تم اختياره بالقرعة ، علماً بأن الضرر الذى ينجم عن سوء اختيار هؤلاء ، أقل كثيراً من الضرر الذى ينشأ من أخطاء سياسة الدولة(١٠٦).

وبهذا رفض سقراط مبدأ الاقتراع لتوليه أعضاء السلطة التنفيذية ، وكذلك رفض نظام الانتخاب ، وذلك لأنه ليس كل من يتولى سلطة ما عن طريق الانتخاب يكون صالحاً لها ولكن لابد من وجود مجموعة من الاختبارات من ضمنها المعرفة العامة والتخصص بشئون الحكم والشعب .

ويقول سقراط فى حواره مع بروتاجوراس مؤكداً على أن السياسة فن لا يُعلم أو يمكن أن يلقن من شخص لآخر. "أن الاثينيين شعب يمتاز بالفهم كما يقدرهم باقى الهللينين والآن ألاحظ أننا حينما تقابلنا فى الجمعية وتطرق الموضوع إلى البناء استدعى البناءون للاسترشاد بهم ، وحين كان الموضوع عن بناء السفن تكلم عنه بناءوا السفن وغيرهم من رجال الفنون الأخرى التى يمكن أن تُعلم وتُدرس، وإذا عُرض عليهم أحد لم يروا فيه أية مهارة فى الفن ، وإذا كان ذا طلعة حسنة، وذا غنى وجاه – فلن يستمعوا– له بل سيضحكون منه ويهزئون به فأما أن تُسكته

ضجتهم وينسحب وإما سحبوه هم إلى الخارج أو استدعوا له حفظة الأمن لطرده"(١٠٧).

فقد كان سقراط عضواً فى الجمعية التشريعية (الإكليزيا) وهى إحدى النظم الدستورية للديمقراطية ، والتى يعتبر الأثينى عضواً بها من سن الثامنة عشر . وهاجم سقراط الإكليزيا التى اعتمدت على أهواء ورغبات وأحقاد الطبقات الكادحة دون الاعتماد على المعرفة فى سن قوانينها واعتمادها على العامة فقط ، دون المساواة بين طبقات المجتمع فاقتصرت الديمقراطية على العامة .

وفى حوار خارميدس مع أستاذه سقراط حول العمل السياسى، ورغبة خارميدس فى اقتحام مجال السياسة ولكنه كان متردداً لأنه يشعر بالرهبة من مخاطبة الجمهور يعاتبه سقراط ، مفصحاً عن احتقاره الشديد للجمعية الشعبية قائلاً "إنك لا ترهب مخاطبة أكثر الناس ذكاء ومقدرة، وها أنت تخجل من مخاطبة جمهور من التافهين والبلهاء. ممن تخجل ؟! من حلاجين وإسكافيين ونجارين وحدادين وفلاحين وتجار وأصحاب حوانيت فى الأسواق ، أناس كل همهم أن يشتروا بسعر أقل ليبيعوا بسعر أعلى! هؤلاء هم أعضاء الجمعية الشعبية (١٠٨) . التى لا يصلح أى فرد من أعضائها لشغل أى منصب أو عمل سياسى فى الدولة وهو مبدأ الديمقراطية الأثينية التى عملت السوفسطائية على تأكيده.

وفى دفاع سقراط الذى يؤكد لنا فيه أنه لم يعمل بالسياسة إلا مرة واحدة تلك التى تبين له فيها فساد الديمقراطية وساستها ، حيث يقول : "إننى لم أشغل منصباً إلا مرة عضواً فى مجلس الدولة ، وكانت رياسة المجلس عند محاكمة القادة الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجينيس، لقبيلة أنتيوخس –وهى قبيلتى– فرأيتم أن تحاكموهم جميعاً. وكان ذلك منافياً للقانون وأعلنت رأى مخالفاً لكم ،

وآثرت أن أتعرض للخطر مدافعاً عن القانون والعدل على أن أساهِم فى الظلم خشية الموت ، حدث ذلك فى عهد الديمقراطية، ولما تولى زمام الأمر الطغاة الثلاثون أرسلوا إلىَّ وإلى أربعة معى، أن نسوق إليهم ليون السلامى من بلده سلاميس لينزلوا به الموت وذلك مثلاًلأوامرهم التى اعتادوا أن يلقوها لكى يشركوا معهم فى جرائمهم أكبر عدد ممكن من الناس فبرهنتُ لهم قولاً وعملاً، أنى لا أعبأ بالموت، ولم أرهب طغيان تلك العصبةِ الظالمة"(١٠٩). فكان نقده للنظم السياسية السائدة معتمداً فقط على التهكم وتعدد مساوئها وظلمها– ولكنه مع ذلك لم يأخذ موقفاً إيجابياً فى مواجهة تلك الديمقراطية– وحكومة الثلاثين ، وإلا لإنقاذ ليون السلامى من الموت ، لعلمه أنه برئ . وفى حواره مع كالكليس السوفسطائى تساءل هل صار الأثينيون على يد بركليس أفضل مما كانوا عليه من قبل ؟ مجيباً " أنهم على العكس فسدوا على يديه ، أن بركليس قد جعل الأثينيين كسالى وجبناء ومهذارين وكثيرى الكلام وشرهين للمال عندما قرر أجراً على الوظائف العامة"(١١٠). فقد عمل بركليس على جعل أثينا أقوى وأغنى المدن . باحثاً عن المال غير مكترث بالحكمة ولا الأخلاق .

فلم يكن واحد منهم حائزاً على معرفة الخير التى هى الشئ الوحيد المطلوب فى الحياة، ولم يستطع أحداً منهم أن يمنح أية فضيلة من الفضائل التى تحلى هو بها إلى ولده أو أفراد شعبه(١١١) .

لقد رفض سقراط الديمقراطية من حيث المبدأ والتطبيق، مهاجماً أفرادها وطبيعة أعمالهم الحرفية وعدم بحثهم وتعلقه بالمعرفة والأخلاق وتملقهم من الأغنياء واستغلالهم وتسخيرهم للعامة . وتطبيق الديمقراطية وتأكيدها على عدم المساواة والتى لا تستند إلى قانون بل إلى أهواء ورغبات العامة .

ونادى سقراط بسيادة المعرفة ، ومبدأ سيادة المعرفة هذا من السهل أن يصبح فى تطبيقه السياسى مبدأ للحكم المطلق المستنير ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديمقراطية، وقد تصبح أيضاً معادية لحكم القانون لأن المعرفة إذا أصبحت صاحبة السيادة، أصبح القانون دونها مرتبة(١١٢).

ويعنى ذلك أن سقراط لم يسهم فى تطوير حركة النقد اليونانية إلا بجعله العقل هو مقياس الوصول إلى الحقائق والفصل بين القضايا. ومن هذه الزاوية لا يمكن اعتبار النقد السقراطى نقداً إبداعياً أو بنائياً بقدر اعتباره نقداً سلبياً للأمور الدينية والسياسية والاجتماعية فى عصره.

وقد اتضح ذلك فى الانتقادات التى وجهت إليه من قبل أرستو فانيس الأثينى فى مسرحية السحب الذى اعتبره أحد السوفسطائيين. والجدير بالإشارة أن أرستوفانيس نفسه قد انتهج عين منهج سقراط فى انتقاداته اللاذعة للشعراء والساسة، وقد منعته وجهته المحافظة أن يكون ثائراً مثل سقراط.

وكذلك نقد كلاً من أميزياس فى ملهاة الأحصنة وإمبيسياس فى مسرحية كونوس لاتجاه سقراط السوفسطائى.

ثالثاً: الاتجاه النقدى عند افلاطون :

ذهب أفلاطون من خلال محاوراته إلى نقض وهدم الآراء والنظريات القائمة على العاطفة والوجدان، لتأسيس دولته على دعائم العقل. أى أنه عمل على تحطيم العاطفة والوجدان. علماً بأنه قبل اتصاله بسقراط كان معجباً بالشعر والشعراء. وقرأ لهوميروس، وأعجب به كل الإعجاب، وسماه المعلم الأول(١١٣).

إلا أنه تراجع عن الشعر ورفضه، وهاجم أيضاً كل ما هو موروث لإعادة تأسيسه على العقل. وكان المبرر الأساسى لهجوم أفلاطون ودحضه لكل من الشعراء القدامى والمعاصرين والعقائد السرية والطبيعيين والسياسيين هو إعدام المعلم (سقراط)، ومدى الظلم الذى واجهه من قبل الأثينيين.

وتمثل النقد الأفلاطونى فى تفسير وتبرير الآراء الموروثة والسائدة لدى اليونانيين لكى تتفق مع طبيعة المثال، وهو المبدأ المحورى السائد فى فلسفة أفلاطون، وكل ما عداه فقد عزف عنه لأنه المهيمن على كل أفكاره فليست فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها(١١٤).

واعتمد فى نقده على مصادرة الأفكار والمناهج السابقة عليه لتدعيم تصوره لعالم المثل. ولكن هل وقع أفلاطون من خلال نقده فى تناقضات أدت إلى تراجعه فيما قدمه من نقد ؟ وهل انتقد أفلاطون نفسه بفحص ما قدمه وعمل على تغييره؟

سنحاول فيما يلى عرضه لأوجه النقد الأفلاطونى أن نجيب على هذه الأسئلة لنصل إلى أوجه النقد التى قدمها أفلاطون، ومدى تأثره بالسابقين عليه والمعاصرين له.

ـ موقف أفلاطون من المعتقدات الدينية والنحل السرية:

انتقد أفلاطون التصور الهوميرى لطبيعة الآلهه وتعددها، واتصالها بالبشـــر، وصراعها مع بعضها، وتنافسها مع البشر دون أن يسند أى دور لهـــا. فـــى إيجـــاد الكون بما فيه من مخلوقات، وكذلك التصور المادى لدى الطبيعيين الذى وحـــد بـــين طبيعة المادة وطبيعة الإله والمعتقدات والنحل السرية، التى دعت إلى عبـــادة الإلـــه الواحد ونقدها لتعددهم عند هوميروس وهزيود، لكنهم نسبوا له كل ما يتصفون بـــه من مروق وضلال بقوله " أن الذين رأيتهم بدأوا بداية صـــغيرة ثـــم ارتفعـــوا إلـــى العظمة، بأعمال تدنيس المعابد وما أشبه ، وتصوروا أنـهم انتقلوا إلى السعادة، بينما أنت ترى أن خطوطهم مرآة تشاهد فيها كل الإهمال المطلـــق للآلهـــه(١١٥). لأن مـــا يقدمونه من عطايا وقرابين لإرضاء الآلهه والتبرك بها، ما هـــو إلا محاولـــة دفـــع الآلهه للمروق والضلال. عن طريق قبول العطايا التى لا يحصل عليهـــا إلا الكهنـــة ودعاة هذه العبادات وقرابينها ويعدون برضى الآلهه. "أما هـــؤلاء الـــذين يضـــيفون أخلاق الوحش المفترس لإلحادهم، أو لاعتقادهم فى عدم المبالاة والرشوة الألهيتـــان أولئك الذين يسحرون، وهم يحتقرون النوع البشرى – عقول عدد كبير من الأحيـــاء مدعين أنهم يحيون الموتى ، ويعدون بكسب الآلهه إلى صـــفهم عـــن طريـــق مـــا للصلوات والقرابين والرقى من سحر ، وهكذا يبذلون أقصى جهدهم من أجل الـــربح الحرام فى تدمير الأفراد وكل العائلات والجماعات ، فإن القانون ســـيوجه المحكمـــة إلى الحكم على المجرم المدان من هذه الطبقة بالسجن(١١٦)"، فى السجن المركـــزى حيث لا يلقى المواطن فيه منفذاً مهما كان أمره. وسوف يرمى به بعد الموت خـــارج الحدود دون أن يدفن، وإذا كانت هناك يد لأى مواطن حرفى دفنـــه فســـوف يكـــون عرضة للمحاكمة بتهمة الإلحاد(١١٧) .

ويدل هذا على إحاطة أفلاطون بطبيعة الديانات السرية والمبدأ الذى تقوم عليه، علماً بأنه لم يكن واحداً منهم، ولكن تحولت الديانة الأورفية فى عهده إلى ديانة ظاهرية وانحطت إلى تجارة مشينه فى بيع الصفح والغفران (١١٨) .

وعملت على تبدل السمات الأخلاقية الرئيسية عند الإنسان، إلى الوقاحة والفوضى ودفعه إلى إشباع رغباته الضارة. التى أحلتها له طبقاً لعقيدتها .

وهذا النقد الذى يهاجم به أفلاطون العقائد الدينية، يكاد يكون موجهاً إلى الأورفية على نحو خاص، دون التطرق إلى العبادات الأخرى والأسرار والمنجمين والعرافين، ولكنه موجه إلى الأورفية فى مرحلتها المعاصرة له والتى أحطت من شأن العقيدة ككل، ولكنه لا يفتأ أن يشير إلى عقائد الديانة الأورفية بوصفها الدعامة التى يقوم عليها اعتقاده فى خلود الروح وأهمية الحياة الأخرة كما يتبين من إشاراته فى محاورة القوانين بقوله " تُعتبر أقوال القدماء (ويعنى هنا النحلة الأورفية) بوضوح أساطير تشتمل على قبس من الحقيقة الدينية الخالدة"(١١٩) .

- نقد أفلاطون للفنون الزائفة:

كان أفلاطون مفتوناً بالفنون الجميلة ومارس فى صباه النقش والتصوير والنحت وقرض الشعر وكتابة التمثيليات، وقد استعمل فى محاوراته لغة الفنانين واصطلاحاتهم ونقدهم نقد الخبير(١٢٠). إلا أنه تحول عن الشعر وتركه وإهتم بكل ما هو عقلى. وقام بنقد الشعر وشعرائه، وأنواع الفنون الزائفة وكان المبدأ الأساسى فى نقده للشعر والفن هو بداية اتصاله بسقراط.

ولقد ذهب أفلاطون إلى أن الفن عامة، ما هو إلا محاكاة المحاكاة وهى تعنى التقليد. "ويطبق أفلاطون اسم المقلد على صانع الأشياء، الذى يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء" (١٢١).

"والفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإن كان يستطيع أن يتناول كل شئ، فما ذلك على ما يبدو إلا لأنه لا يمس إلا جزءاً صغيراً من كل شئ، وهذا الجزء ليس إلا شبحاً . ففى وسع الرسام مثلاً أن يرسم لنا إسكافياً أو نجاراً أو أى صانع آخر دون أن يعرف عن مهنتهم شيئاً، وقد يستطيع إذا كان رساماً بارعاً أن يخدع الأطفال والجهال ، إذا يرسم نجاراً ويريهم إياه عن بعد، فيظنونه نجاراً حقيقياً وما هو إلا مظهر"(١٢٢) .

إن ما يبدو حقيقياً وهو فى أصله مظهراً وشبحاً يرجع إلى الخداع الإدراكى ولايرجع إلى طبيعة الصانع ، ولكن أفلاطون هنا أسند الخداع البصرى إلى الرسام ليؤكد على فرضيته لإبطال فن الرسم بوجه خاص والفنون الأخرى التى تعتمد على التقليد عامة. ليرسى قواعد الإبداع الفنى. أحد العناصر المكونة للعمل الفنى ، وينتقل بعد ذلك إلى نقد الشعراء، بقوله" أننا لم نعرف عن واحد منهم فى الماضى أو فى الحاضر، أنه شفى مريضاً أو نقل علمه إلى تلاميذ له"(١٢٣).

ويبدو هنا وقوع أفلاطون فى التناقض ، لأنه أقر مبدأ التخصص فى إرساءه أسس العدالة الاجتماعية. بأن لكل فرد مجاله الخاص ولا يتعدى حدود الآخرين وفى نقده هذا يريد أن يجعل الشاعر طبيباً ، ومن جهة أخرى بعد رفضه للتقليد ، وتأكيده على الإبداع، ينقد الشاعر لأنه لم ينقل تقليده إلى تلاميذه وهو لم يكتف بنقد شعراء عصره ، ولكنه ينتقل إلى نقد زعيم الشعراء هوميروس بقوله "هل سمع أشد الناس إعجاباً بهوميروس عن حرب حدثت فى وقته ونجح هوميروس فى قيادتها بنفسه،

أو بنصائحه ؟ أو هل نُسب إليه اختراع بارع فى الفنون أو خبرة علمية فى المجالات البشرية الأخرى، مثلما نسب إلى طاليس الملطى"[١٢٤]. فالشعراء لا يخدمون المجتمع.

"إن كل أولئك الشعراء، منذ أيام هوميروس، إنما هم مقلدون فحسب ، فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها، أما الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط.

وذهب أفلاطون إلى أن الشاعر مثله مثل الحسيين يعتمد على الظن ولا يرقى إلى المعرفة الصحيحة "وما التقليد إلا نوع من اللهو أو اللعب، وما الشعراء التراجيديون سواء اكتبوا شعراً للملاحم أو مسرحيات ، سوى مقلدين بكل معانى الكلمة" [١٢٥] .

فهم لا يبدعون شيئاً. ولم يقتصر أفلاطون على شعراء الملاحم ، بل ذهب إلى نقد المأساة كإحدى صور الشعر وشعرائها. "فما الذى تسعى إليه ؟ ولأى هدف تبذل مجهودها؟ ألا تهدف فقط كما أعتقدُ إلى إرضاء المستمعين ؟ أما إذا عرضت فكرة مستحبة تتملق المشاهدين ، ولكنها تكون رديئة"[١٢٦] .وبهذا يكون الشاعر وشعره ما هما إلا نوعاً من اللذة لا تقدم للمستمعين مقابل أجراً من المال .

"والواقع أن الناس على حق فى إطرائهم للمأساة بوجه عام، على أساس أنها تعلم الحكم، وفى إطرائهم بوجه خاص ليوربيدس أستاذ هذا الفن – لأنه هو الذى أدلى بهذه الحكمة، التى صدرت عن تفكير عميق نفاذ: وهى أن الطغاة يكتسبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء ، أنه يمتدح الطغيان فيقول: أنه يُقرب بين الناس وبين الآلهة، فضلاً عن عديد من صفات المديح الأخرى التى صاغها هو، ومن على شاكلته من الشعراء" [١٢٧] .

إن نقد أفلاطون هنا لشعراء المأساة يعد ضرباً من النقض والهدم ،مع إغفال ما قدموه للمجتمع ، على اعتبار أن الفن إحدى صور ومظاهر المجتمع .

فقد نسى أن يوربيدس كان مفكراً عميقاً سخر من الأساطير القديمة، وأنزل الآلهة من عليائهم ، وصورهم كما يصور البشر، لأنه كان يؤمن بالعقل ويهتم بتصوير الواقع كما يراه ، لا كما يتخيله. ومع ذلك فقد حمل عليه أفلاطون واتهمه بإفساد الشباب (١٢٨) .

ويكمن السر الحقيقى فى مهاجمة أفلاطون للفن فى معارضة السوفسطائيين الذين كان فنهم يقوم على التمويه والخداع، فالسوفسطائى ساحر ومقلد، فهو ساحر فى رأيه لأنه يخلب ألباب السامعين ويغريهم بالاقتناع، ويسوقهم إلى الاعتقاد بما يراه ، وهو مقلد لأنه يحاكى ما هو موجود فى الطبيعة البشرية (١٢٩) .

وذهب أفلاطون فى نقده للفنون الزائفة، وخاصة الشعر إلى حدٍ جعله نوع من الكلام العادى بعد تجريده من موسيقاه وقافيته ووزنه ، أى أنه رده إلى النثر " ورأى أنه كلام ينتمى إلى البيان، والشاعر يقوم على المسرح بمهنة الخطيب. وما الشعر إلا نوع من البيان يستعمل من أجل جماعة يزدحم فيها الناس ويختلطون فى خوض الحابل بالنابل، فتكون النساء والأطفال إلى جانب الرجال والعبيد مع الأحرار(١٣٠) .

قدم أفلاطون من خلال نقده للفنون الزائفة ، صور شتى للشعر، منها الحماسى ، المأساة والتراجيدى ولم يتطرق بنقده إلى الشعر الكوميدى الهزلى الذى كان من المرتقب أن ينصب نقده على ما به من سخرية ، يتعاطف معها الغالب الأعم من المجتمع والذى كان سبباً فى إعدام سقراط .

والظاهرة الغريبة التى يصعب تعليلها فى فلسفة أفلاطون: هى أنه، وهو أقرب الفلاسفة إلى المزاج الشعرى، قد حمل على الشعراء حملة شعواء، وهذا التناقض الأساسى عند أفلاطون فى مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية، لم ينفع الفلسفة ولا أفاد الشعر . فهو من جهة قد تحدث بأسلوب الشعر والأساطير حيث كان ينبغى عليه أن يتحدث بأسلوب العلم كما فى محاورة تيمايوس، وهو من جهة أخرى قد أستنكر على الشعراء أن يخاطبوا الناس بأسلوبهم المميز الذى يخضع لمقاييس فنية لا لمقاييس منطقية.

فقد عالج الشعر بأسلوب الفلسفة وعالج الفلسفة بأسلوب الشعر، ولم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معاً ![١٣١].

نقد أفلاطون للفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط :

انتقد أفلاطون الفلاسفة السابقين على سقراط ، بخصوص الطبيعة ونظرتهم إليها حين اعتبروا أنها مجرد نتاج للصدفة والضرورة دون صانع لها ، أو غرض وجدت من أجله[١٣٢].

لقد انصب النقد الأفلاطونى على الصراع بين الوحدة والكثرة ومحاولة التوفيق بينهما وتلك هى المشكلة الرئيسية عند الطبيعيين ، فقد قام بنقد الكثرة عند هرقليطس كما نقد مبدأ الوحدة عند بارمنيدس وانتقد أيضاً العقل عند أنكساجوراس، لإثبات طبيعة المثل التى اشتملت على كل فلسفته. وامتد نقده للطبيعيين إلى تكفيرهم وجعلهم من ضمن السوفسطائيين بقوله "إذا اقتفينا أثر من يعتبر أن النار والماء والتراب والهواء، هى الأصول الأولى لجميع الأشياء والطبيعة هى بالضبط الإسم الذى يخلعه عليها . وأن النفس هى اشتقاق صدر مؤخراً عن هذه الأصول. فنكون قد اقتفينا أثر ما هو خطأ وغير معقول ، لكل أولئك الذين شغلوا

أنفسهم دائماً بالبحث فى الطبيعة . أولئك الذين دانوا بمبادئ لا دينية، وبعثوا بأنغامهم للآخرين كيما يتبعونهم ، قد أساءوا بالفعل التدليل على قضيتهم وسفسطو فيها . ويكون من الكفر لأى شخص أن يأبى على ذلك الحوار المساندة من أعماق قلبه"(١٣٣) .فرفض أفلاطون مبدأ الطبيعيين ومنهجهم فى البحث عن المبدأ الأول ، واعتمد على الجدل، الذى يتضمن مرحلتين : الأولى هى التوفيق بين التعاليم السابقة، والثانية تتضمن التحقيق وتدعيم هذه التعاليم وتوثيقها . وتنبع المثل من تلك المرحلتين (١٣٤) .وتمثل نقده فى رفض واستبعاد المناهج السابقة . التى اعتمد عليها الطبيعيين لأنها لا تحمل قيمة فى ذاتها، ولم تكن أيضاً مقدمات للتفسير العقلى.

- نقد مذهب هرقليطس وتفنيد الحركة الشاملة :

عمل أفلاطون على نقد نظرية هرقليطس فى التغير والصيرورة لأنها تؤدى إلى امتناع المعرفة، وعدم تأكيدها على وجود مصدر ثابت تنبثق منه الحركة .

ويقول أفلاطون "أولئك الذين يقضون وقتهم فى المجادلة ينتهون بأن يعتقدوا أنهم صاروا علماء أوسع ما يكون العلم ، وأدركوا وحدهم أنه ليس بين الأشياء، ولا بين البراهين ما هو صحيح و لايقينى ، وإنما كأن كل الموجودات ببساطة فى يوربيدس يرمى بها إلى أعلى والى أسفل ، ولا تبقى ثابتة لحظة واحدة (١٣٥) .

وأرجع أفلاطون نظرية الحركة عند.هرقليطس إلى القدماء، وانتقالها إليه بقوله "أليس القدماء أول من نقلوها إلينا حين حجبوا فكرتهم عن العامة بالصور الشعرية، فقالوا: إن مصدر كل شئ هو المحيط وتيثيس، وأنها المياه الجارية وأن لا شئ ثابت، أما من جاءوا بعدهم فمن الواضح أنهم كانوا أكثر منهم علماً حين برهنوا

على ذلك بوضوح وإن الإسكافية – أيضاً – يمكنهم عند سماعهم أن ينفذوا إلى حكمتهم وأن يكفوا عن الاعتقاد الواهى فى موجودات ثابتة وأخرى متحركة" (١٣٦) .

أكد هرقليطس على التغير المستمر، المشتمل على تلازم الوجود مع اللاوجود فى آن واحد ليدلل على نفى الثبات وكل ما فى الحياة، متغير ومتحرك .

ولكن نجد فى نص أفلاطون ، إسناد النظرية إلى القدماء وخاصة هوميروس الذى ذهب إلى القول . بأن المحيط هو مصدر الأشياء والموجودات، وأضفى عليها الصفة الشعرية حتى لا يطلع عليها العامة. وأخذ هرقليطس الحركة من القدماء. ولكنه انحدر بها إلى العامة ختى أدركها الإسكافيون. ويشير ذلك إلى عدم اطلاع أفلاطون على مذهب هرقليطس، الذى هاجم القدماء وخاصة هوميروس. ونبذه للعامة والذى أطلق عليه المؤرخون والمفسرون لقب "الغامض" .

ولكن هذا النقد يكاد يكون موجهاً إلى أقراطيلوس أحد السوفسطائيين. والذى أثر فى أفلاطون. بحيث أنه أعتقد أنه لا يمكن أن تقوم معرفة بالعالم الطبيعى المتغير. وقد فاق هرقليطس فى اتجاهه حينما قال: أنك لا تستطيع أن تنزل النهر الواحد، ولو لمرة واحدة، وقد امتنع عن الكلام فى نهاية الأمر واكتفى بالإشارة(١٣٧).

ورأى أفلاطون أن معنى الحركة عند هؤلاء ، يتضمن أن كل شئ فى الوجود يخضع لصورتين من الحركة هما الإستحالة وهى حركة التحول فى الصفات مثل التحول من الأبيض إلى الأسود أو من اللين إلى الصلابة . والأخرى هى حركة النقلة "فى المكان، ويقولون إن كل شئ يتحرك بالحركتين معاً . ولا تغيب الحركة عن كل شئ. يتحرك بكل أنواع الحركة دائماً (١٣٨) .

وهذه الحركة الدائمة تؤدى إلى الظن وامتناع المعرفة العقلية الثابتة والعلم، وينطبق هذا النقد على أقراطيلوس صديق أفلاطون ، والذى اطلع من خلاله على ما يدعى مذهب هرقليطس. وهو ليس صحيح النسبة لهرقليطس .

- موقف أفلاطون من طبيعة المطلق عند بارمنيدس:

انتقد أفلاطون الواحد البارمنيدى من خلال عدة فرضيات عرضها فى المحاورة المعنونة باسم بارمنيدس القائل بالثبات . وعدم مشاركة الواحد للكثرة وتمثل هذه الفرضيات جانبان : الأول ويتمثل فى هدم الواحد البارمنيدى والنظريات المادية التى جعلت كل ما يوجد لابد أن يكون مادياً، ورفضت وجود أى مبدأ أسمى من المادة تعود إليه. ويتمثل الثانى فى عرض نظرية المُثل واحتوائها على الثبات والكثرة . فالمثال واحد فى ذاته. وهو كثير من خلال مشاركته للموجودات.

الفرض الأول : إذا كان الواحد مطلقاً (١٣٩) :

ويستبعد أفلاطون عبر فحص هذه الفرضية كل التأكيدات التى أطلقها بارمنيدس على الواحد (متصل - لا يتحرك - لانهاية له - لم يكن - لن يكون) لأن هذا الواحد يقضى على المعرفة ولا يدع المجال لقيام الظن والرأى والعلم .

هذا الواحد المطلق لا يسمح بقيام الحكم المنطقى. ويستحيل أن تكون أوضاع الواحد على هذه الحالة . وينتهى النقاش برفض فرضية الواحد المطلق المتعالى (١٤٠) . والذى لا يعبر عن المبدأ الأسمى لتفسير الموجودات وذلك لأنه لا يوجد ضمن الموجودات ولا يشارك الأشياء فى وجودها .

الفرض الثانى : إذا كان الواحد موجوداً . فهو يوجد ككل الأشياء (١٤١) .

بمعنى أن الواحد موجود لمشاركته فى الوجود، والوجود واحداً لمشاركة الواحد فيه ، أى أن الواحد من خلال مشاركته فى الوجود المتكثر يضفى الوحدة على الكثرة ، ويهدف أفلاطون من هذا الفرض إلى نقد النظريات المادية الصرفة التى تنكر وجود مبدأ للتحديد ويكون أعلى من المبادئ المادية الصرفة . وبعض هذه النظريات تقبل بوجود الكلمة (اللوجوس) غير أنها تصوره حالاً أو كامناً فى الوجود الطبيعى ، كنظرية هرقليطس التى تؤدى إلى إنكار المعرفة العقلية الثابتة والعلم(١٤٢).

فالواحد فى الفرضية الثانية مادى وليس مخالفاً للموجودات .

الفرض الثالث : إذا وجد الواحد وجدت كل الأشياء الأخرى(١٤٣)

فوجود الكثرة متوقف على وجود الواحد . بمعنى أن الكثرة مشتقة من الوحدة ولكن وجود الكثرة أو المثل الأخرى تمثل وحدة مغايرة لطبيعة الواحد الذى يوحدها ولا يكون كامناً وإلا لأصبحت طبيعة الكثرة مماثلة لطبيعة الواحد .

والوجود عند بارمنيدس موجود ويستحيل عليه أن يكون لا موجوداً بشكل من الأشكال، واللاوجود لا موجود ويستحيل عليه أن يكون موجوداً بشكل من الأشكال . ولقد قاده هذا المبدأ المنطقى المتصلب إلى القول بأن السلب أو النفى هو إنكار كامل للوجود (لكل الوجود) أياً كان نوعه (١٤٤) .

الفرض الرابع : إذا كان الواحد واحداً كانت الأشياء الأخرى غير موجودة (١٤٥)

ويعنى هذا أن الواحد كثير. والكثرة واحدة .

الفرض الخامس :

إذا كان الواحد ليس واحد . وجدت كل الأشياء الأخرى ، وينتهى فى الفرض التاسع إلى أنه " إذا تلاشى الواحد ، فلا توجد الأشياء الأخرى (١٤٦) .

انتقد أفلاطون الإيلية بفصلها الواحد عن الموجودات المتكثرة ، والميغارية التى نادت بفصل الواحد أيضاً ، مشابهة للايلية . لأن هذا الفصل يؤدى إلى انكار العلم والمعرفة والقيم الدينية والأخلاقية وينتهى إلى الذاتية (١٤٧) .

نقد أفلاطون لفصل المُثل :

هاجم أفلاطون الإيلية لفصلها الواحد عن الموجودات، ونادى فى الفرض الثالث بأن الأشياء المحسوسة والكثيرة تعتمد فى وجودها على وجود الواحد "المثال" وهى مشاركة الواحد للكثرة، ومن جهة أخرى ذهب إلى الفينومينا(١٤٨). وهى أن المثال قائم فى حد ذاته وبذاته. بمعنى أنه منفصل عن الموجودات " ونحن لا نعرف مثالاً من المثل لكوننا لا نشترك البته فى العلم بالذات ، فالجمال بالذات والخير بالذات وكل المثل يستحيل علينا إدراكها"(١٤٩). وفى حوار بارمنيدس . يطرح لنا نقده للمثل وهو الذى سماه أرسطو بحجة الإنسان الثالث يقول أفلاطون على لسان بارمنيدس" هاك السبب الذى جعلك تضع مثالاً واحداً للأشياء. عندما تظهر لك مجموعة من الأشياء الكبيرة، ويشمل نظرك جميعها ويعتقد أنه اكتشف فيها صفة واحدة وهى ماهيتها ، عند ذاك تضع من صفة الكبير مثالاً واحداً .. وعليه ما ألقت النفس نظرة جديدة على المجموعة المؤلفة من المجموعة السابقة ، ومن مثال الكبير يظهر لهذه المجموعة مثالاً كبيراً جديداً يفرض عليها شكلاً منه .

سوف يظهر إذن مثال جديد للكبير وراء مثال الكبير بالذات والأشياء التى تشارك فيه ومجموعة جديدة يسيطر عليها مثال جديد تستمد منه المجموعة كلها صفة الكبير . وعليه ليس المثال واحداً بل مُثلاً لا متناهية"(١٥٠) .

ولما كانت المثل هى نفسها عاجزة عن إنتاج الأشياء ، فإن أفلاطون قد عجز عن حل المشكلة بالعقل وحاول حلها بالعنف. فقد أضاف صفة اللامكان على الإله بصفة خاصة. واستخدمه على أنه يشكل المادة على صورة المثل . وكون أفلاطون مضطراً إلى إثبات وجود صانع يوضح لنا أنه فى المُثل نفسها لا يوجد أساساً للتفسير (١٥١) .

- نقد عقل أنكساجوراس :

كان السبب الذى هاجم من أجله افلاطون الفلاسفة الأيونيين. هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها بنفسها ، ولا تحتاج إلى ذهن إلهى يوجهها ويسوسها لقد حرص أفلاطون على أن يجعل لكل حركة جسمية – سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الكون – نفساً تتحكم فيها . فللنجوم نفوس ، وللكون بأسره نفس كلية تحكمه وتدبر أموره، وتقضى على الاضطراب والفوضى التى تدب فيه . وتكون بمثابة السيد الذى يحكمه ويرعى شئونه(١٥٢) .ورفض مبدأ أنكساجوراس القائل "بأن العقل الإلهى يضع الخطط والأوامر للعالم، لكى يكون فى أحسن صورة"، وقابل أفلاطون بين العقل عند أنكساجوراس والأساطير اللاهوتية (١٥٣).

وذلك لأن العقل عند أنكساجوراس لم يكن علة غائية للموجودات، ولكنه اعتبره علة فاعلة للموجودات، كمادة أولى نشأ عنها الوجود بجانب البذور . ومن

الواضح أن أفلاطون انتقد مباطنة عقل أنكساجوراس للموجودات، ليؤكد على تمـايز المثل وانفصالها عن الموجودات ليدلل على غائيتها. وسعي الموجودات لمحاكاتها .

ورفض أفلاطون كذلك مـا قالـه أنكسـاجوراس بـأن اليـد هـى الأداة الرئيسيـة فـى خلـق الذكاء. ورأى أن العمال ليسوا تجسيداً للمهارة اليدوية وإنما هم تجسيد للشهوة (١٥٤) .

- موقف أفلاطون النقدي من السوفسطائيين :

هاجم أفلاطون السوفسطائية شكلاً ومنهجاً وموضوعاً لتوضـيح الغمـوض الزاعم بأن سقراط وتلامذته من ضمن السوفسطائيين. وكان نقداً أفلاطـون موجهـاً إلى الرعيل السوفسطائى المعاصر له، ودعاة النزعة السوفسطائية الأول . أى أشهر رجالاتها ومغالطتهم المنطقية. وخاصة إيسوقراط الذى يطلق لفظ السفسطائى علـى سقراط وتلاميذه ومنهم أفلاطون ، ودار الخلاف بين أفلاطـون وإيسـوقراط حـول تصور ومفهوم التعليم، واهتم إيسوقراط بما يسمى، بالفلسفة الإنسانية، فكان مهتمـاً بالبشر وشئونهم ، وكان التنافس بينهم حقيقة منذ شبابهما ، ويمثل كفاح طويل بين الفلسفة الإنسانية والعلم (١٥٥) .

ويرى أفلاطون " أن دارسى الفلسفة فى الوقت الحالى صـبية لـم يكـادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة . وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السـابقة علـى تلـك المرحلة التى يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شئون بيت خاص بهم . وحتى أولئـك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع إلى الروح الفلسفية ، يسارعون إلى الهروب من الفلسفة. حالما يقتربون من أعقد أجزائها ، وأعنى به الديالكتيك ، أما فـى حيـاتهم التالية فإنهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشـة كهذه . إذ أن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب ، وأخيراً فكلما تقدم

بهم العمر ، خبأ النور ضيهم جميعاً بإستثناء عدد ضئيل ، أكثر مما تخبو شمس هرقليطس . إذ أن هذا النور لا يعود أبداً إلى الظهور[١٥٦].

يتضح من هذا القول نقد أفلاطون للسوفسطائيين الذين لم يتجاوز بمغالطتهم وشكهم المراحل الأولى للفكر، حتى يصلوا إلى الحقيقة القصوى ، وحتى المشتغلين على شاكلتهم بالفلسفة، لم تكن موهبة عندهم ، ولكن أخذوها كمهنة لكسب المال والشهرة والتسلية ، ومع تقدمهم فى العمر واستمرارهم فى مغالطتهم ، يختبأ نور الحقيقة ولم يعد للظهور ، وهى إشارة أيضاً إلى انعدام الحقيقة والصدمة لدى الأثينيين . ويقول " أن ذوى الطبائع الضعيفة ، ممن أثبتوا براعتهم فى حرفهم الوضيعة ، يجدون المجال هنا مفتوحاً أمامهم على مصراعيه ، وزاخراً بالأسماء الرنانة والألقاب الخلابة فيسارعون وكأنهم مسجونون هاربون من سجنهم ليحتموا فى معبد، إلى التخلى عن مهنتهم، والالتجاء إلى الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة حتى فى عزلتها هذه، تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب فى النفوس ، يجذب إليها عدداً كبيراً من الضعاف الذين أفسدت حياتهم الوضيعة نفوسهم ، مثلما شوهت حرفهم الشاقة أجسامهم [١٥٧] .

يؤكد أفلاطون فى هذا القول على حرفية السوفسطائيين ومهنتهم الوضيعة التى شوهت نفوسهم وأجسامهم ، ودفعتهم إلى العمل بالفلسفة ، فهم ليسوا فلاسفة بل حرفيين يعملون بالأيدى ، ويعدون تجسيداً للشهوة " وإذا ما أقتحم باب الفلسفة أناس غير قادرين على التعلم ، ومارسوها على الرغم من عدم جدارتهم بها ، فأى الأفكار تظنهم سيأتون بها؟

إن الاسم الوحيد الذى يصلح لها هو المغالطات السوفسطائية ، ومن المحال أن تكون هذه الأفكار والآراء وليدة الحكمة الحقيقية" [١٥٨] .

وانتقد أفلاطون مبدأ بروتاجوراس ، فى المعرفة والأخلاق الذى ينص على أن الإنسان مقياس كل شئ " تلك الحقيقة التى يدعيها بروتاجوراس لن تكون صحيحة فى رأى شخص ولا عنده هو نفسه ، وحين يسلم بأن رأى كل إنسان صادق، لابد أن يعترف بصدق رأى معارضيه الذين يعتقدون بأن آرائه خاطئة ، ومن هنا لابد أن يسلم بأن رأيه خطأ ما دام قد اعترف بصدق رأى من يعتبرونه مخطئا"(١٥٩).

ويرى أفلاطون "إن بروتاجوراس لم يكن أحكم من أى شخص آخر ولا حتى من ضفدع الماء ، وإذا كان لكل واحد معتقداته الخاصة التى لا يجوز لأى واحد غيره أن ينازعه فى صدقها أو حقيقتها ، فما حاجتنا نحن الجهلة نسبياً لأن نحضر دروسه طالما كان كل منا مقياساً للحكمة ؟" (١٦٠) .

يؤكد أفلاطون فى نقده هذا على التناقض الذى ذهب إليه السوفسطائية، والذى يعد السمة العامة لآرائها ومغالطتها، فإذا كان الإنسان هو مقياس كل شئ ولا يعتد بآراء الآخرين، لأنها بالنسبة إليه خاطئة لأنه هو المدرك بذاته لحقائق الوجود ، فما حاجته إلى معلمى البيان ، طالما هو بالفطرة معلم فى ذاته وبذاته ، فلا دور إذن للسوفسطائية .

"وإذا كان برتاجوراس يعتقد أن الإنسان هو مقياس كل شئ ، مقياس الأبيض والأسود والخفيف والثقيل ، وكل الانطباعات المماثلة بغير استثناء ، وعنده نفس المعيار الذى يرجع إليه وهو يعتقد أن الأشياء تكون كما يحس بها.

وفيما يتعلق بالمستقبل هل يعتقد برتاجورا س، أن عنده المعيار نفسه الذى سوف تكون عليه ، وإنها تحدث على النحو نفسه الذى يعتقد أنها ستكون عليه"(١٦١).

عملت السوفسطائية على تأكيد الحقيقة الفردية التى يدركها الفرد ، من خلال حواسه، بعيداً عن أى مصدر خارجه ، يعلن سيطرته عليه ، ويؤكد على جزئيته المندرجة فى دائرة الكل . ولكن السوفسطائية أكدت على محورية الفرد وتمركزه فى دائرة الكل . لتدلل على أن معرفة الحقيقة والوجود . متوقف على إدراك الفرد لها . دون اهتمامها بالمستقبل وتطلعاته فهى أكدت على أحقية الفرد فى معايشة الواقع وشعور الإنسان باللذة الحسية الحاضرة ، دون الاهتمام بالماضى أو بالمستقبل ، لأنها نزعة إنسانية، عملت على وضع جذور حداثة الفكر الإنسانى دون الاهتمام بماضيه أو مستقبله.

وفى محاورة ثياتيتوس يسأل أفلاطون على لسان سقراط ثيودورس" أم تظن أن مقياس بروتاجوراس لا يسرى على الآلهه أكثر مما يسرى على البشر؟"(١٦٢).

وضع بروتاجوراس مقياسه للإنسان كفرد ولم يطلقه على الآلهه، ولم يبحث أيضاً فى إمكانية وجودها أو عدمه . لوجود عوائق أقرها بروتاجوراس وهى غموض الموضوع وقصر الحياة أما أفلاطون فقد أخذ مقياس بروتاجوراس بعد رفضه مقياس الإنسان ، واعتبر " أن الإله هو مقياس كل شئ"(١٦٣) .

وبهذا قامت المعرفة عند السوفسطائيين على الإدراك الحسى ، وإنكار الحقيقة الموضوعية ، وكذلك إنكار قانون خلقى ثابت يطبق على كافة البشر طالما

أن كل منهم مقياس كل شئ، فما يراه خير بالنسبة له فهو خير ، وما يراه شر بالنسبة له فهو شر . وهى بهذا أكدت على عدمية المعرفة والأخلاق .

ويورد ستيس حجج أفلاطون لتفنيد النظرية القائلة بأن الفضيلة هى اللذة فيما يلى :

١- إذا كانت ماهية الحقيقة عند السوفسطائيين تدمر الحقيقة الموضوعية ، فإن الرأى القائل بأن الفضيلة هى لذة الفرد إنما يدمر موضوعية الخير، فلا شئ خير فى ذاته والأشياء لا تكون إلا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم سيترتب على هذا نسبية أخلاقية مطلقة فيها تختفى فكرة معيار موضوعى للخيرية .

٢- هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هى عدم لذة الآخر ، فإن الشئ الواحد يكون خير وشرير فى الوقت نفسه، خير لشخص وشرير بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتمايز الخير عن الشر ويصبحا سواء .

٣- اللذة هى إشباع لرغباتنا ، والرغبات هى مجرد مشاعر ، ولهذا فإن هذه النظرية تؤسس الأخلاقيات على الشعور والوجدان . غير أن الأخلاقيات الموضوعية ، لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للأفراد .

٤- إن غاية النشاط الأخلاقى يجب أن يقع داخل الفعل الأخلاقى لا خارجه . أن الأخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شئ أخر . يجب أن نقوم بما هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية فى ذاتها [١٦٤] .

ويكمن خطر السوفسطائية فى أنها عبارة عن عماء يقود إلى عماء ولكن مع مهارتها اللغوية أصبح لها دور الريادة فى هدم كل ما هو كلياً وموضوعياً وفى محاولتها لإقناع العامة بآرائها فهى تكون ممثلة لطريق الدمار الشامل[١٦٥]. وذلك لأنها لم تعتمد على العقل واستدلالاته لفحص الآراء ونقدها ولكنها اعتمدت على ما يسمى بالنقد الذاتى الذى يهدف إلى هدم كل الآراء فى مقابل تعزيز الذات.

ـ العدالة لدى السوفسطائيين وتفنيد أفلاطون لها:

عرض أفلاطون فى بداية محاورة الجمهورية . رؤى كثيرة لمفهوم العدالة . وقام بنقدها وخاصة العدالة لدى النزعة السوفسطائية والحكومة القائمة عليها حيث نجد كيفالوس[١٦٦]* . "يرى أن العدالة هى الصدق فى القول والوفاء بالدين" .

أما أفلاطون فيرى أن هذين الأمرين ذاتهما قد يكونا صواباً أحياناً وخطأ أحياناً أخرى . لنفرض أن صديقاً قد أودع لدى أسلحة وهو فى كامل قواه العقلية ، ثم استردها بعد أن أصابه مس من الجنون، أترانى ملزما بردها إليه ؟ لن يقول أحد أننى ملزم بذلك . وعلى ذلك فالصدق فى القول والوفاء بالدين ليس هو التعريف الصحيح للعدالة [١٦٧] .

ونجد بوليمارخوس [١٦٨]** "يرى أن العدالة فى مساعدة الأصدقاء والإضرار بالأعداء".

ويسؤال سقراط ما الذى تعنيه بالأصدقاء والأعداء ؟

أكد بوليمارخوس أن من الطبيعى أن يحب المرء من يظنهم أخياراً ويكره من يحسبهم أشراراً . ولكن أفلاطون يرى أن كثير ممن يجهلون الطبيعة البشرية

لديهم أصدقاء أشرار ، وعندئذ يكون من العدل فى هذه الحالة أن يلحقوا بأصدقائهم، كما أن لديهم أعداء خيرين ، فيكون من العدل أن يسدوا إليهم النفع (١٦٩) .

وتعريف بوليمارخوس هذا قائم على ما يحبه الفرد ويكرهه ، وبهذا فتعريفه نسبياً سوفسطائياً . أما ثراسيماخوس فيرى " أن العدالة هى تحقيق مصالح الأقوى " ويرى أفلاطون أن العدالة ليست فى تحقيق مصالح الأقوى ، ما دام الحكام قد يأمرون عن غير قصد بأشياء تجلب لهم الضرر،إذ لو كانت العدالة هى طاعة الرعية لأوامر حكامها ، فإنك ستدرك بحكمتك البالغة ضرورة هذه النتيجة ، وهى أن الضعفاء لن يؤمروا عندئذ بفعل ما هو فى صالح الأقوياء بل ما يجلب لهم الضرر(١٧٠).

ويرى أيضاً كاليكليس تلميذ جورجياس . "إن القوة هى القانون الأعلى" . لأن الطبيعة أثبتت أن من هو أكثر قيمة يجب أن يتفوق على من هو أقل قيمة، والقادر على العاجز ، وأن العدل يتمثل فى سيادة القوي على الضعيف وفى الاعتراف بهذه السيادة (١٧١).

ويرى جلوكون "أن العدالة شر يطلب لنتائجه فحسب"

فهى حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، وهو أن يقترف المرء الظلم دون أن يعاقب ، وشر الأمور وهو أن يعانى الظلم دون أن تتوافر لديه القدرة على الانتقام لنفسه . فهم لذلك يتحملون العدالة التى هى وسط بين الأمرين لا بوصفها خيراً بل بوصفها أهون الشر(١٧٢) .

ويرى أديمانتوس " أن العدالة لا تمدح إلا لنتائجها " (١٧٣) .

ويؤكد هذا الرأي على أن العدالة ليست فضيلة فى ذاتها ، بل على ما يترتب عليها من نتائج وهو يعبر عن الاتجاه النفعى . وفى معارضته لهذه المبادئ كان ينادى بفكرة عن العدالة تقرر أنها صفة نفسية تمكن الناس من نبذ الرغبات غير الرشيدة التى تدفعهم إلى تذوق كل لذة، وإلى الحصول على الإشباع الأنانى من كل شئ ، وبهذا يهيئون أنفسهم إلى أداء وظيفة واحدة تخدم الصالح العام وكذلك ينادى بفكرة عن السياسة تصاحب فكرته عن العدالة(١٧٤).

- نقد أفلاطون للسياسات المعاصرة له:

قسم أفلاطون المدن غير الكاملة (المدن الواقعية) إلى أربعة أقسام كبيرة لا يقصد البناء الخارجى أو التشريعى لدساتيرها حكم وراثى أو حكم انتخابى أو حكم الاقتراع – وإنما حسب بناءها الداخلى ، تبعاً للمبدأ الذى تمثله ، وطبقاً لتدرج القيم التى ينظمها ويحكم حياتها . وهو يصور لنا تاريخ تدهور المدينة الكاملة وانحطاطها المستمر(١٧٥). فقام أفلاطون بعرض أنواع الحكومات الفاسدة التى تمثل السياسات المعاصرة والتى تؤدى بدورها إلى انهيار الدولة المثلى.

أولا :حكومة التيموقراطية "Timocracy"

وهى نظام الحكم السائد فى إسبرطة وكريت. ومن صفات هذا النظام ، الخوف من تسليم مقاليد الحكم لأهل الحكمة ، إذ لن يعود هؤلاء الحكماء مخلصين ثابتين على مبادئهم وإنما يميل ذلك النظام إلى النفوس البسيطة المندفعة المتجهة إلى الحرب أكثر من إتجاهها إلى السلم ، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها، ويجعلها شغله الشاغل ، ومثل هؤلاء الرجال يكونون في الوقت ذاته ذوى نهم للمال ، كما هو الحال فى حكام الأوليجاركية وهم يقدسون الذهب والفضة أشد التقديس غير أنهم يعبدونها سراً ذلك لأن لهم أقبية ومخابئ خاصة ، يحفظون

فيها كنوزهم بعيداً عن الأعين . كما أن لديهم بيوتاً يأوون إليها سراً، أشبه بالأوكار الخفية، التى ينفقون فيها سعة على النساء وعلى كل من يحلو لهم الإنفاق عليه[١٧٦].

- كيفية الانتقال من التيموقراطية إلى الاوليجاركية عند أفلاطون:

- أن تكديس الذهب فى مخابئ سرية لدى الأفراد هو الذى يقضى على هذا النوع من الحكومة ذلك لأن الأفراد يبحثون عن أوجه جديدة لإنفاق أموالهم فيها ، فيبدأون فى تطويع القانون لأغراضهم، وينتهى بهم الأمر هم ونساؤهم، إلى الخروج نهائياً على القانون.
- نظرة كل واحد منهم إلى جاره بعين الحسد ، فإن المنافسة تدب بين السواد الأعظم من الشعب ، فيصبحون جشعين للمال .
- مع سعيهم إلى المزيد من الثروة ، يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال. وينتهى الأمر بالمواطنين بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف غيورين عليه ، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح ، ويتملقون الثرى ويعجبون به ، ويصعدون به إلى منصة الحكم ، بينما يحتقرون الفقير[١٧٧].

ثانياً : الأوليجاركية:

بعد أن يصبح المواطنون جشعين للمال والربح يسنون قانونا يحدد شروط الامتياز فى الأوليجاركية، فيفرضون حداً من الثروة يزداد كلما كانت الأوليجاركية أقوى ، وينخفض كلما كانت أضعف ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم وهم ينفذون هذه الاجراءات بالقوة المسلحة ، إن لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالارهاب . تلك هى الطريقة التى تنشأ بها الأوليجاركية[١٧٨].

ـ نقد الأوليجاركية :

حدد أفلاطون العيوب والنقائض التى يشملها هذا النظام فيما يلى :

- أولها هو المبدأ ذاته ، الذى قامت عليه الأوليجاركية بقوله . فلنتصوروا ما يمكن أن يحدث لو كنا نختار ربابنة السفن لقيادتها على أساس ثروتهم، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق فى هذا المضمار. إن الرحلة تنتهى إلى كارثة .
- لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها، وتغدو دولتين لا واحدة ، دولة الأغنياء ودولة الفقراء . وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع .
- عجز الدولة عن شن أية حرب ذلك لأنها مضطرة إما إلى تسليح الشعب ، وعندئذ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء ، وإما أنها إذا لم تسلحه فسوف يجد أفرادها فى المعركة أنهم قلة (اليجاركيون) بحق .
- السماح للمرء ببيع كل ما يمتلك ، وحصول غيره على كل ممتلكاته ، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيماً فى الدولة بعد أن لم يعد جزءاً منها .

وهو أكبر عيوب الأوليجاركية ، وقد تكون أول ما يصاب به من الأنظمة (١٧٩) .

ثالثاً: *الديمقراطية والرجل الديمقراطى :*

يرى أفلاطون أن الديمقراطية سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقى النموذج الذى يفضله فهى حكومة حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معاً(١٨٠). وهو نفس ما قال به إيسوقراط الذى ميز بين نوعين من المساواة أحدهما يمنح للجميع بقدر واحد والثانية تعطى كلا ما يناسبه ويدعى أنه فى الماضى نبذ الأثينيون المساواة التى تساوى بين

الصالح والطالح فى نفس الحقوق لعدم عدالتها واختاروا تلك التى تكرم كل فرد بما يستحقه (١٨١) .

رابعاً : حكومة الطغيان "حكومة العبيد" :

يرى أفلاطون " إن وجد من هؤلاء الناس قلة فى بلد أغلبيته من العقلاء ، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر، أو ليعملوا مرتزقة فى أية دولة أخرى تشن حرباً . أما إذا ساد السلام والأمن فى كل مكان، فإنهم لا يغادرون وطنهم، بل يرتكبون عديداً من الجرائم البسيطة فيه مثل السرقة ونقب الجدران، واغتصاب أموال المارة وملابسهم ، وبيع الأحرار على أنهم عبيد . وإذا كانوا بارعين فى الحديث ، احترفوا الوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة وهذه الجرائم بسيطة لأن مرتكبيها قليلون" (١٨٢) .

وهكذا وجد أفلاطون – عند استعراضه للديمقراطية الأثينية – أن فى السياسة المعاصرة نقطتى ضعف خطيرتين :

أولاهما : شيوع الجهل تحت ستار زائف من المعرفة .

وثانيهما : أنانية سياسية. تقسم كل مدينة إلى مدينتين متعاديتين تقف كل منهما من الأخرى موقف التحفز للانقضاض. ولهذا كانت أهدافه أن يخلق الجدارة لإمكان عجز الهواة وأن يوجد انسجام بدلاً من الأنانية والتشاحن الداخلى كما أصبح كلمتا "التخصص" و "التوحيد" هى كلمات السر بالنسبة له ، ووجه تعاليمه إلى هذين الهدفين وفى سبيل الوصول إليهما أورد بعض الآراء البادية الشذوذ مثل شيوعية الزوجات والأطفال(١٨٣).

وهذا ما أدى إلى انهيار دولة أفلاطون المثالية . والارتداد إلى التشريع فـى محاورة القوانين .

وهو ما جعله عرضه للنقد من قبل اللاحقين له ، خاصة أرسطو الذى عمـل على نقد كافة أعمال أفلاطونِ من خلال نقده لنظرية المُثل الأفلاطونيـة التـى هـى جوهر أفلاطون .

وعلى الرغم من انتهاج أفلاطون منحى التفسير والتبرير فى انتقاداته إلا أنه قد لجأ إلى النقض والاستبعاد والمصادرة فى دفاعه عن صدق نظريـة المثـل التـى ابتدعها.

والسؤال المطروح:

إلى أى حد تأثر أرسطو بهذا المنهج؟ وماهى الأغراض والسـبل التـى سلكها أرسطو فى نقاداته للسابقين عليه؟

تعقيب :

يخلص الباحث من العرض السابق لأهم الاتجاهات النقدية السابقة على أرسطو بعدة نتائج أهمها:

- أن النقد اليونانى فى هذه الحقبة قد مر بثلاثة أطوار.
- *أولها* النقد الذاتى الإستبعادى. ويقوم على نقض بناء الفكرة واستبعادها لإحلال فكرة أخرى بدلاً منها. استناداً على مقدمات جدلية عقلية لاترقى فى أغلب الأحايين إلى البرهان القطعى، ويبدو ذلك بوضوح عند الأيونيين وهرقليطس والإيليين.
- *أما المرحلة الثانية.* فقامت على نقد المنهج والثورة على الثوابت الموروثة ويبدو ذلك عند السوفسطائين وسقراط. فقد رفض السوفسطائيون كما أوضحنا كل المعارف السابقة عليهم بما فى ذلك المنهج والأسس التى قامت عليها وجعلوا النقد الفردى الذاتى هو مقياس المعارف.

وقد فعل سقراط نفس الأمر، فثار على المعارف السوفسطائية ونهجهم فى التعليم وآرائهم السياسية والأخلاقية. وأستبدل المنهج العقلى بالمنهج الحسى غير أنه التزم بالتهكم والسخرية أملاً منه فى توليد الأفكار لدى محاوريه.

- *أما المرحلة الثالثة والأخيرة.* فتبدو عند أفلاطون الذى اتخذ من النقد سبيلاً للتفسير والتبرير والتوفيق بين الفكر القائم وما يصبو إليه، غير أنه سرعان ما وجد أن مثل ذلك المنحى لايستقيم مع تصوره الجديد لعالم المثل الذى كان يستلزم إعمال الانتقاء والنقد فى المعارف السابقة عليه ، فقد لجأ إلى استبعاد بعض النظريات فى الأخلاق والفن والسياسة ليثبت عالم المثل وما فيه من حقائق كليه مطلقة، فلجأ إلى الهدم طمعاً فى بناء نظريته التى تعبر عن تصوره الجديد.

وسوف أحاول فى السطور التالية الوقوف على مدى تأثر أرسطو بهذه الأطوار والإسهامات التى أضافها فى ميدان النقد الفلسفى عند اليونان.

حواشى الفصل الأول

(1) F.M. CornfoRD, Befor and After socrates, cambridge university press . New York , 1984, p, 27 .

(٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٤ القاهرة ١٩٦٦ ص١٣.

(3) E.Zeller, out lines of the history of Greek philosopy. Translated by L.R. PALMER. Cambridge university. Press . New York 1931 , p 27 .

(٤) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، ط٥، القاهرة ١٩٨٨، ص٣٥ .

(٥) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . دار احياء الكتب العربية ط١ القاهرة ١٩٥٤ ص ٦١ .

(6) E.Zeller, Op. Cit., p, 28.

(7) Ibid, p. 29 .

(٨) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٥٠.

(٩) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦ .

(10) E. Zeller. Out lines of the history of Greek philosophy, pp, 30-31.

(١١) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٦٧ .

(١٢) * إكسينوفان . ولد حوالى عام ٥٣٠ ق.م فى بلدة كولوفون ، والذى يُعد ضمن الطبيعيين الأول. لقوله بالتراب الجوهر الأول ، هو موضوع بحثنا ، وليس إكسينوفون (٤٢٦ – ٣٥٤ ق.م) والذى يعد من مؤرخى القرن الرابع ق.م ، وأحد أتباع سقراط . الذى استند إلى القوى غير الطبيعية ليفسر بها سير الحوادث . .

(١٣) ** النقد الهجائى Sarcasm Criticism وهو ما يمثل الجانب السلبى من النقد ، وهو النقد اللاذع . الذى يعتمد على التهكم وحصر العيوب .

(14) W. K. C. Guthrie . Ahistory of Greek philosophy . vol. I Cambridge University press New York 1980, vol, 1 p. 370 .

(١٥) ريكس وورنر . فلاسفة الأغريق . ترجمة عبد الحميد سليم . الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٥ ص ٢٥ .

(16) Kathleen freeman, Ancilla to the pre – socratic philosophers, Basil Blackwell, Oxford, London 1971 p. 22 frag . N 11

وقد اعتمد الباحث على ترجمة فريمان للنصوص الباقية من شذرات الفلاسفة السابقين على سقراط وسوف يشير إليها بـ " والشذرات السابقة لأكسينوفان تحمل رقم 11,13,16,15

(17) Ibid, frag, N. 25 , 24 p, 23 .

(١٨) ول ديورانت . قصة الحضارة جـ١، من المجلد الثانى "حياة اليونان" ترجمة محمد بدران الهيئة العامة للكتاب . مكتبة الأسرة ط١ القاهرة ٢٠٠١ ص ٢٦٢ .

(١٩) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . شذرة رقم ١٢١. لهرقليطس ص١١١ .

(٢٠) ول ديورانت . قصة الحضارة، جـ١، المجلد الثانى، ص ١٩٠ .

(٢١) د/ أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، شذرة رقم ١٠٤، ص١١١.

(٢٢) نفس المرجع شذرة رقم ٤٢ ، ٨٧ ، ٢٨ ص ١١١ .

(٢٣) نفس المرجع شذرة رقم ٥٧ ص ١٠٩.

(24) W.K.C Gurie. Ahistory of Greek Philosophy, vol. I, frag . N. 5 p.473.

(25) Ibid. p. 474 .

(٢٦) د/ محمد فتحى عبد الله . النحلة الأورفية . أصولها وآثارها فى العالم اليونانى . الدار الأندلسية ط١ إسكندرية ١٩٩٠ ص ١٦-١٧.

وأيضاً د/ حسام الدين الآلوس بواكير الفلسفة قبل طاليس وزارة الثقافة والإعلام، ط ٣ . العراق ١٩٨٦، ص ٢٤٦ .

(٢٧) ول ديورانت . قصة الحضارة، جـ١، المجلد الثانى، ص ١٥١ .

(28) W.K.C Guthrie, Op. Cit, vol I P, 475 .

(٢٩) د/ أحمد فؤاد الأهوانى المرجع السابق شذرة ١٢٩ ص ١٠٤ .

(٣٠) ثيوكاريس كيسيديس . هرقليطس ترجمة حاتم سلمان دارالفارابى، ط١ ، بيروت ١٩٨٧، ص١٠٦.

(٣١) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرة ٧٦، ص ١٢٩ .

(٣٢) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . المرجع السابق . شذرة ١٠٤، ص ١٢٩ .

(٣٣) ثيوكاريس كيسديس . المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٣٤) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧ .

(35) TheoDor.Gompers, Greek Thinkers. vol. I Translated by. Laurie Magnus, John murray, London, 1939 pp. 204,205.

(٣٦) د/ الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرة رقم ١، ص ١٢٩ ــ ١٣٠ .

(37) W.K.C. Guthrie, Op. Cit. Vol. 2, p. 25 .

(٣٨) شارل فرنر . الفلسفة اليونانية . ترجمة . تيسير شيخ الأرض . دار الأنوار ط١ بيروت ١٩٦٨ ص ٤١ .

(٣٩) * لا يذكر بارمنيدس الفلاسفة الذين سيسوق آرائهم الخادعة ، مما يدل على أنه قد تناول أكثر الأراء الجارية بين الفلاسفة والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بالطبيعة . د/ أميرة مطر، المرجع السابق، ص ٨٨، ولكننا نرى فى الشذرة رقم ٦ لبارمنيدس قوله بالصمت تعبيراً عن الفيثاغورية، والذى يعد هذا شرطاً من شروط الالتحاق بالمدرسة . ولمسايرة تلاميذه، زينون وميلسوس لنقد الفيثاغورية .

(٤٠) د/ الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط شذرة رقم ٦، ص ١٣١ .

(٤١) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٧٦ .

(٤٢) ر.كولنجوود . فكرة الطبيعة . ترجمة د/ أحمد حمدى محمود . مراجعة د/ توفيق الطويل . مطبعة جامعة القاهرة . مصر ١٩٦٨ ص ٥٩ .

(43) Fuller, AHistory of Philosophy – Henry holt and company, New York, 1949, P. 61.

(44) Ibid, P. 62.

(45) Zeller, Op. Cit., p. 49 .

(46) Fuller, Op. Cit, p. 62 .

(٤٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة . نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل ، جلال العشرى وعبد الرشيد الصادق . راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية د/ زكى نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧٠ ص ٨٣ .

(٤٨) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، بارمنيدس . شذرة رقم ١٨، ص١٣٥ .

(49) Theodor Gomperz, Op. Cit., p. 191 .

(٥٠) هو إثبات أن قضية ما صادقة بإثبات أن نقيضها مستحيل، أو هو إثبات أن قضية ما صادقة بإبطال النتائج اللازمة عن نقيضها، وهو نوع من أنواع البرهان غير المباشر، ويعرف أيضاً

بالبرهان المؤدى إلى المحال د/ محمد فتحى عبد الله. معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم. دار الوفاء، ط١، إسكندرية، ٢٠٠٢، ص٣٨.

(٥١) أرسطو . السماع الطبيعى ترجمة عبد القادر قينينى دار أفريقيا الشرق بيروت ١٩٩٨ م٦ ف٩ وأيضاً أ/ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣١ .

(٥٢) وولتر ستيس . تاريخ الفلسفة اليونانية . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١، بيروت ١٩٨٧، ص ٥١ .

(٥٣) أميل برهييه . تاريخ الفلسفة جـ١، الفلسفة اليونانية ترجمة جورج طرابيشى . دار الطليعة للطباعة والنشر ط٢ بيروت ١٩٨٧، ص ٨٨ .

(54) Fuller, Ahistory of Philosophy. PP. 67:68.

(٥٥) * صيغة هذه المشكلة فى قياس منطقى من الشكل الثانى ضرب camesters .

(٥٦) * كانت البذور seeds فى حالتها الأولى مختلطة ببعضها فى مزيج أولى أطلق عليه أنكساجوراس اسم "بانسبرميا" وهو لا نهائى أشبه بالهواء عند أنكسيمنس ولا شئ يحمله ولا شئ خارجه . د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٠٧ .

(57) TheodorGomperz, Greek Thinkers. Vol1, p. 209 .

(٥٨) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط شذرة رقم (١٠)، ص ١٩٤ .

(59) TheodorGomperz, Op. Cit. P. 213 .

(٦٠) د/ أحمد فؤاد الأهوانى . المرجع السابق شذرة رقم ١٧، ص ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٦١) د/ حسين حرب . الفكر اليونانى قبل أفلاطون.دار الفكر اللبنانى ط١ بيروت ١٩٩٠ ص ٨٤ .

(62) John. Burnet, Greek philosophy, from Theles to polto, macmillan 13ed, New York 1964 , p. 62 .

(63) Go Mperz , Op. Cit. P. 209 .

(٦٤) شارل فرنر . الفلسفة اليونانية، ص ٥٠ .

(٦٥) البير ريفو . الفلسفة اليونانية . أصولها وتطوراتها . ترجمة د/ عبد الحليم محمود ، د/ أبو بكر ذكرى . دار العروبة . القاهرة ١٩٦٥ ص ٨٥ .

(٦٦) د/ الأهوانى . المرجع السابق شذرة رقم ١٢ ص ١٩٤ .

(٦٧) وولتر. ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٧٦.

(68) TheodorGomperz, Op. Cit. P. 217 .

(٦٩) وولتر ستيس . المرجع السابق ص ٧٦.

(٧٠) د/ محمد صقر خفاجة . النقد الأدبى عند اليونان، جـ١، من هوميروس إلى أفلاطون مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٨١، ص١٨.

(71) Fuller, op. Cit, p. 100.

(72) Kathleen Freeman, Ancilla to the pre-socratic philosophers frag 10. P127.

(73) Ibid, frag, N. 4 p 126 .

وأيضاً د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص ١٢٣ .

(74) Fuller – Op. Cit, p. 104 .

(75) Alfred Weber, History of philosphy, translated by .Frank. thilly charles scrbner's sons . New York, 1968 , p 42-43 .

(76) Fuller. Op. Cit. P. 104 .

(٧٧) أفلاطون . بروتاجوراس . ترجمها للانجليزية . بنيامين جويت . ترجمة ودراسة محمد كمال الدين على يوسف، راجعها د. محمد صقر خفاجة، سلسلة مذاهب وشخصيات ، العدد ١٥١، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٧، فقرة رقم ٣٢٣، ص ٥٩ .

(٧٨) نفس المرجع . فقرة رقم ٣١٩ ـ ٣٢٠ ص ٥٤ .

(79) Kathleen Freeman. Op. Cit. P. 127 .

(80) Ibid. p. 128 .

وأيضاً د/ محمد فتحى عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان . الدار الأندلسية . العصافرة . ط١ إسكندرية ١٩٩٥، ص ص١٦،١٧.

(٨١) د/ محمد فتحى ، المعرفة عند فلاسفة اليونان، ص ١٧ .

(٨٢) آدام شاف اللغة والواقع . ترجمة د/ فؤاد زكريا . مجلة ديوجين مطبوعات اليونسكو . دار القلم العدد الرابع بيروت ١٩٦٦ ص ص٥ ، ٦.

مبدأ التسامح Principle of Tolerance وهو تعبير عن الطابع الاصطلاحى والنسبى للغة وبمقتضى هذا المبدأ يجوز لكل شخص أن يضع لغته الخاصة على أن يستخدمها استخداماً متسقاً أو بعبارة أخرى ، فليس فى وسع المنطق أن ينهى عند استخدامها لغة معينة . ما دامت تلتزم القواعد التى وضعتها بدقة . د/ فؤاد زكريا المرجع السابق ص٦.

(٨٣) د/ محمد صقر خفاجة ، النقد الأدبى عند اليونان جـ١، ص ٣٦ .

(٨٤) نفس المرجع . ص ٣٩ .

(٨٥) ارنست باركر . النظرية السياسية عند اليونان، جـ١، ترجمة لويس إسكندر، مراجعة د/ محمد سليم سالم . سلسلة الألف كتاب مؤسسة سجل العرب، رقم ٥٦٦، القاهرة ١٩٦٦، ص ١١٦ .

(٨٦) نفس المرجع ص ١٢٦ .

(87) Kathleen Freeman . Op. Cit., frage, N. 44 p. 147 .

والترجمة العربية لشذرات أنطيفون السوفسطائى، مأخوذة عن د/ أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٢٩٣ .

(٨٨) د/ احمد فؤاد الأهوانى . لمرجع السابق . شذرة رقم ٤٤، ص ٢٩٤ .

see also: W.K.C. Guthrie the sophists, Cambridge University 8 ed New York 1991 p. 157.

(89) W.K.C Guthrie, op. Cit., frag 48. P. 158.

والترجمة العربية، د/ الأهوانى . المرجع السابق، ص ٢٩٧.

(٩٠) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ص ١٣٣،١٣٤ .

(٩١) أفلاطون . بروتاجوراس فقرة ٣١٦ ص ٥١ .

(92) Alferd Weber , History of Philosophy. P. 45 .

(٩٣) م. تايلور . الفلسفة اليونانية "مقدمة" تعريب عبد المجيد عبد الرحيم مراجعة وتقديم د/ ماهر كامل. مكتبة الأنجلو المصرية . ط١ القاهرة ١٩٥٨ ص ٨٩ .

(94) Lednard Nelson, Socratic method and Critical philosophy Transleted by, thomask. Brown. Foreword . by Brand. Blanshard introduction by Julius Kraft. Dover Publications , INC New York, 1926 p.11 .

(٩٥) أفلاطون. فيدون. ترجمها عن النص اليونانى مع مقدمات وشروح د/ عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، ط٢ القاهرة ١٩٧٥، فقرة ٩٧ ، ٩٨جـ، ص ص ٢٤٠، ٢٤١ .

(96) F.M. Cornford Before and after socrates, P.105 .

(97) Xenophon. Mem 1, 1-4.

نقلاً عن د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٥٣ .

(٩٨) أفلاطون. فيدون، فقرة ٩٩ جـ ، هـ ص ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(99) Leonard Nelson, Socratic method and craitical philosophy , p 58 .

(١٠٠) ول ديورانت . قصة الحضارة جـ١، من المجلد الثانى حياة اليونان . ص ٢٢٧ .

(١٠١) أرنست باركر . النظرية السياسية عند اليونان، جـ١، ص ١٦١ .

(١٠٢) ثيوكاريس كيسيدس . سقراط نقله إلى العربية طلال السهيل. دار الفارابى، ط١، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨٩.

(103) Fuller, aHistory of philosophy, pp. 112 – 113 .

(١٠٤) ول ديورانت . قصة الحضارة، جـ١، ص ٢٣٠ .

(105) TheodorGmperz, Greek thinkers. Vol 2 Translated by. G.G. berry, P. 1160.

(106) Xenophon. Mem, 1 , 2-9 .

نقلاً عن د/ مصطفى العبادى ديمقراطية الاثينيين. مقال ورد فى سلسلة عالم الفكر، المجلد الثانى والعشرون (الديمقراطية) وزارة الإعلام، العدد الثانى. الكويت، ١٩٩٣، ص ٩٥ .

(١٠٧) أفلاطون . بروتاجوراس . ف ٣١٩ ص ٥٤ .

(108) Xenophon. Mem, 1 , 2-7

نقلاً عن د/ مصطفى العبادى ديمقراطية الاثينيين ص ٩٦ .

(١٠٩) أفلاطون . الدفاع . نقلها إلى الإنجليزية بنيامين جويت . ترجمها إلى العربية وقدم لها د/ زكى نجيب محمود (محاورات أفلاطون) الهيئة العامة للكتاب القاهرة ٢٠٠١ ص ص٩٥-٩٦.

(١١٠) أفلاطون . جورجياس ترجمها عن الفرنسية محمد حسن ظاظا مراجعة د/ على سامى النشار الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٠ ف ٥١٥ هـ ص ١٣٧ .

(١١١) القرد ادوارد تيلر . سقراط ترجمة محمد بكر خليل . مراجعة د/ زكى نجيب محمود مكتبة نهضة مصر. القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢٧ .

(١١٢) أرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان، جـ١ ، ص١٥٧.

(١١٣) د/ محمد صقر خفاجة . النقد الأدبى عند اليونان ج١ ص ٨٢ .

(١١٤) وولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٩ .

(١١٥) أفلاطون . القوانين . ترجمة من اليونانية إلى الانجليزية د.تيلور نقله إلى العربية د. محمد حسن ظاظا الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٦ ك ١٠ ص ٤٨٠ .

(١١٦) * يوجد فى دولة أفلاطون ثلاثة أنواع من السجون :

الأول السجن العام فى مكان السوق لأغلب الأحوال وذلك لاحتجاز أشخاص العامة .

والثانى يتصل بالمجلس الليلى ويعرف ببيت الإصلاح .

والثالث وهو فى قلب الريف فى أكثر الأماكن الممكنة انفراداً واقفاراً ويسمى بما يوحى بمضمون العقوبة (المركزى) انظر أفلاطون القوانين، ك ١٠، ص ٤٨٤ .

(١١٧) نفس المصدر: ك ١٠، ص ص٤٨٥ ــ ٤٨٦ .

(١١٨) ألفرد ادوارد تيلر : سقراط ص ٣٦ .

(١١٩) نفس المرجع : ص ٣٥ ــ ٣٦ .

(١٢٠) د/ أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون در المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٩١، ص ١٢ .

(١٢١) أفلاطون : الجمهورية ك ١٠، ف ٥٩٧، ص ٥٥٢ .

(١٢٢) نفس المصدر : ك١٠، ف ٥٩٨، ص ٥٥٣ .

(١٢٣) نفس المصدر: ك١٠، ف ٥٩٩، ص ٥٥٤ .

(١٢٤) نفس المصدر: ك١٠، ف ٦٠٠، ص ٥٥٥ .

(١٢٥) نفس المصدر: ك١٠، ف ٦٠٢، ص ٥٥٨ .

(١٢٦) أفلاطون : جورجياس، فقرة ٥٠٢ ب، ص ١١٨ .

(١٢٧) أفلاطون : الجمهورية، ك ٨، فى ٥٦٨ ص ٥٠٩ .

(١٢٨) د/ محمد صقر خفاجة : النقد الأدبى عند اليونان، ص ٨٣ .

(١٢٩) د/ أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون، ص ٤٦.

(١٣٠) أفلاطون : جورجياس فقرة ٥٠٢ د ، ص ص ١١٨ ــ ١١٩ .

(١٣١) د/ فؤاد زكريا : دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٧، ص ١٧٢ .

(132) **Richard Kraut, introduction to the study of Plato Cambridge university press New York 1997 p 53 .**

(١٣٣) أفلاطون . القوانين ك ١٠، ص ص ٤٥٧ - ٤٥٨ .

(134) **Diogenes laertius, lives of Eminent philosophers, Translated by R.D Hicks . Vol. I, The Loeb classical library, William Heinemann. Harvard University press, New York, 1979, p 321 .**

(١٣٥) أفلاطون فيدون ف ٩٠ ج، ص ٢٢٣ .

(١٣٦) أفلاطون ثياتيتوس . ترجمة وتقديم د/ أميرة حلمى مطر دار غريب القاهرة ٢٠٠٠ ف ١٨٠ ص ٨١ .

(١٣٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة .ص ص ٦١ ، ٦٢ .

(١٣٨) أفلاطون . المصدر السابق ف ١٨١ ، ١٨٢ ص ص ٨٢ ، ٨٣ .

(139) Plato, Parmenides, Translated . with Analyses and introductions By .B. Jowett, Vol. 4 publisher to the University of Oxford, 1892 (137 C – 142B) pp 21-23 .

(١٤٠) د/ حسين حرب أفلاطون دار الفكر اللبنانى، بيروت، ١٩٨١، ص ص ٨٦ ، ٨٧ .

(141) Plato, Op. Cit., (142 B – 157 B) pp. ,23 : 28

(١٤٢) د/ جيروم غيث . أفلاطون . منشورات الجامعة اللبنانية بيروت ١٩٨٢ من ٨٧ــ٨٨ .

(143) Plato, Op. Cit., (157 B – 159B) pp, 28- 29 .

(١٤٤) د/ جيروم غيث . المرجع السابق ص ٨٨ .

(145) Plato, Op. Cit., (159 B – 160B) pp, 29 -30 .

(146) Ibid (160B – 166B) pp. 29 –31 .

(147) Ibid. 36 .

(148) John Burnet, Op. Cit., p. 212 .

(149) Plato, Op. Cit (134) p11 .

(150) Plato, parmeenides, 132, pp, 51 – 52 .

نقلاً عن د/ جيروم غيث . المرجع السابق ص ٧٩ .

(١٥١) وولتر ستيس . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٧ .

(١٥٢) د/ فؤاد زكريا . دراسة لجمهورية أفلاطون ص ٩٦ .

(153) F.M. Cornford, Before and after socrates, p. 105 and see M.kaunitz maurice, popular History of Philosophy. The World Publishing company, New York, 1944, P.68.

(١٥٤) بنيامين فارنتن . العلم الأغريقى ج١ ص ١٧٠ .

(155) John Burnet. Greek philosophy , p. 176 .

(١٥٦) أفلاطون . الجمهورية ك٦ ف ٤٩٨ ص ٤١١ .

(١٥٧) نفس المصدر ك٦ ف٤٩٥ ص ٤٠٨ .

(١٥٨) نفس المصدر: ك٦، ف٤٩٦، ص ٤٠٩ .

(١٥٩) أفلاطون ثياتيتوس، ف ١٧١، ص ص ٦٧ــ ٦٨ .

(١٦٠) نفس المصدر: ف١٦١، ص ص ٥٣ – ٥٤ .

(١٦١) نفس المصدر: ف١٧٨، ص٧٧ .

(١٦٢) نفس المصدر: ف ١٦٢ا، ص ٥٤ .

163) 186 . plato, Laws, 716 C .

(١٦٤) وولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤٦ .

165) Richard H. popkin, and Avrumstrall, Philosophy made simple Henemann, London, 1981 p. 175 .

(١٦٦) * كيفالوس . تاجراً ثرياً فى بيع الأسلحة .

(١٦٧) أفلاطون . الجمهورية ك١٠، ف ٣٣١، ص ص ١٨٢ ــ١٨٣ .

(١٦٨) ** بوليمارخوس بن كيفالوس . وكان مشتغلا بالفلسفة .

(١٦٩) المصدر السابق ك١، ف ٣٣٢، ٣٣٤ ص ص ١٨١ ــ ١٨٨ .

(١٧٠) نفس المصدر: ك١، ف ٣٣٩، ص ١٩٦ .

(١٧١) أفلاطون . جورجياس، ف ٤٨٣هـ، ص ٨٨ .

(١٧٢) أفلاطون . الجمهورية، ك٢، ف ٣٥٧ ــ ٣٥٩، ص ٢٢٠ ــ ٢٢٢ .

(١٧٣) نفس المصدر: ك٢ ، ف٣٦٢، ص ٢٢٥ .

(١٧٤) ارنست باركر . النظرية السياسية عند اليونان، جـ١، ص ٢٥٩ .

(١٧٥) الكسندر كواريه . مدخل لقراءة أفلاطون . ترجمة عبد المجيد أبو النجا . مراجعة د/ أحمد فؤاد الأهوانى .
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر . القاهرة ١٩٦٦، ص ١٦٤ .

(١٧٦) أفلاطون . الجمهورية، ك٨، ف٥٤٧ ــ٥٤٨، ص ص ٤٧٧ ــ ٤٧٨ .

(١٧٧) نفس المصدر: ك٨، ف ٥٥٠، ص ٤٨٢ .

(١٧٨) نفس المصدر: ك٨، ف ٥٥١، ص ص٤٨٢ ــ ٤٨٣ .

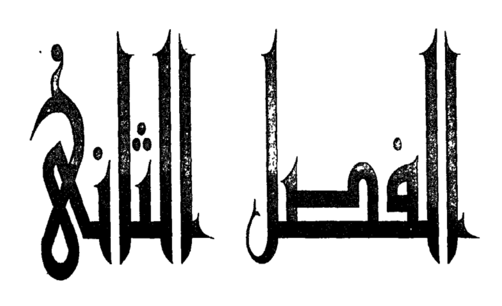
(١٧٩) نفس المصدر ك٨، ف ٥٥١ ـ ٥٥٢، ص ص ٤٨٣ ــ ٤٨٤ .

(١٨٠) نفس المصدر: ك٨، ف ٥٥٨، ص ٤٩٣ .

(١٨١) أ.هـ.م جونز: الديمقراطية الأثينية، ترجمة د/ عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦ ص ٧٣ .

(١٨٢) أفلاطون . الجمهورية . ك٩، ف ٥٧٥، ص ٥١٩ .

(١٨٣) ارنست باركر . المرجع السابق، جـ١، ص ٢٦١
وانظر أيضاً:
Nickolas pappas, plato and the Republic by Routledge Philosophy Guid e Book to. 11 New Fetter lane London, 1995, p 138



الاتجاه النقدى عند ارسطو فى مؤلفاته المبكرة والمنطقية ومراحل تطوره

أولاً: إرهاصات الاتجاه النقدي في مؤلفات أرسطو المبكرة:

يتناول هذا المبحث إرهاصات الاتجاه النقدى عند أرسطو فى مؤلفاته المبكرة أو مفقودة الأصل اليونانى، والذى يرجح أنه قد كتبها أثناء دراسته فى أكاديمية أفلاطون. وقد حددها Anton Chroust فيما يلى :

دعوة للفلسفة	Protrepticus
الخطابة	Gryllus
فى المثل	On (The) Ideas
فى الخير	On the good
فى النفس	Eudemus (On the soul)
فى العدالة	On Justice
فى الفلسفة	On Philosophy

وكانت هذه الأعمال عبارة عن كتابات مدرسية سميت ب Minor أو المؤلفات الصغيرة[١].

أما ديوجين لاترتيوس صاحب كتاب "حياة وآراء الفلاسفة" فقد ذهب إلى أن أعمال أرسطو المفقودة كانت تشتمل على مايلى :.

فى الصلاة	On prayer
فى التعليم	On Education
فى السعادة	On Pleasure

فى الثروة	On Wealth
فى الميلاد النبيل	On Noble Birth
السوفسطائية	Sophist
إلى الإسكندر	To Alexander

ويتناول الباحث هنا الاتجاه النقدى عند أرسطو فى مؤلفاته المفقودة والتى حددها Chroust . موضحاً العلاقة بين النقد الأرسطى فى هذه المؤلفات المدرسية والنقد فى مؤلفاته المتخصصة سواء فى المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة .

١ـ الاتجاه النقدى فى كتاب بروتريبتيقوس (دعوة للفلسفة) :

رأى بيجر أن كتاب دعوة للفلسفة "يعد أفلاطونياً كلية" ، فقد كتبه أرسطو للدفاع عن الفلسفة وتعريفها (تعلم المثل)، على أنها نظرية فى لحياة Phronesis ضد إدعاء إيسوقراط ومدرسته الخطابية [٢].

الذين هاجموا المعرفة النظرية، وأوعزوا إلى الشباب أن الفلسفة بوصفها – معرفة خالصة – لا ضرورة لها ولا فائدة منها فى الحياة العملية ، وأن السعادة تكمن فى استقامة السلوك والعمل الطيب وحده[٣].

وأعرض الآن لبعض الفقرات النقدية التى اشتمل عليها كتاب دعوة للفلسفة. يقول أرسطو "إن من عادة المنحطين من الناس إذا حصلوا على ثروة طائلة أن يقدروا قيمة هذه الثروة تقديراً يفوق تقديرهم لخيرات النفس ، وهذا هو أحقر شيء يمكن تصوره" وفى موضع آخر يؤكد هذا النقد الخاص بأن الثروة والممتلكات ليست

هى السعادة ذاتها فيقول" التخمة تلد الغطرسة، وإذا ما اقترن النقص فى التربية بالقوة والسلطة تولد عن ذلك الجنون". أولئك الذين ساءت نفوسهم لن ينفعهم الثراء ولا القوة ولا الجمال شيئا، بل كلما توافرت هذه الأمور[٤] . إزداد ضررها على صاحبها عمقاً وتنوعا ، ولذلك إن لم تقترن بالتبصر والحكمة، إن المثل القائل : "لا تعطى السكين للطفل " يعنى ألا تضع القوة فى أيد الحمقا. "إن التبصر الفلسفى- وهذا ماسوف يوافقنا عليه الجميع – هو ثمرة الجهد الجاد والبحث عن الأشياء التى تؤهلنا الفلسفة للبحث

عنها . لهذا يتحتم علينا- دون لجوء إلى مماحكات لفظية- أن نتفلسف"[٥].

يتضح من هذه النصوص . دفاع أرسطو عن الفلسفة وفعل التفلسف Philosophizing ضد من أجرم فى حقها وخاصة التجار والشعراء والأغنياء الذين تحالفوا لإعدام سقراط . وهو لم يختلف هنا كثيراً عن قول سقراط "بأن الخير هو الأصل فى كل شىء" .

ومن لم يعرف الخير فلن يعرف شيئاً ، فالفضيلة علم والرذيلة جهل. وكذلك قول أفلاطون "بأن أولئك الذين يفتقدون الخير يفتقدون السعادة" [٦] .وجاء أرسطو بقوله أن السعادة تعتمد على الحالة النفسية الطيبة [٧] . ليؤكد قول كلاً من سقراط وأفلاطون .بالإضافة إلى تصديه للسوفسطائيين، فقد رأى أن التفلسف لا يعتمد على المغالطات والمماحكات اللفظية "فالمرء لا يصف نفسا بأنها سعيدة إلا إذا كانت مثقفة، ولا إنساناً بالسعادة إلا إذا كان مهذبا ، ولكننا نمنع هذه الصفة عمن يتحلى بمظاهر الزينة الفخمة دون أن يكون له أية قيمة فى ذاته" [٨] .

فملكة العقل والتفكير هى الهدف الذى يسعى الإنسان لبلوغه ، فقد اتضح أننا نعيش لكى نفكر فى شىء ولكى نتعلم . دعنا نسأل لأى موضوع من موضوعات

الفكر القائمة قد أوجدنا الإله ؟ عندما سُئل فيثاغورس عن هذا أجاب بقولــه : "لكــى أتأمل السماء". وقد تعود أن يصف نفسه بأنه إنسان يتأمل السماء وأنه إنما جاء إلى الحياة من أجل هذا الغرض. ويروى أيضاً عن أنكساجوراس أنه سُئل عــن الهــدف الذى يمكن أن يبتغيه الإنسان من مولده وحياته فأجاب بقوله :" لكى يتأمــل الســماء والنجوم الطالعة فيها والقمر والشمس"، وكأن كل ماعــدا ذلــك لا يســتحق عنــاء الجهد[9]. فأعلى أرسطو من قيمة المعرفة النظرية التى اتسمت بأنه لا جدوى منهــا للمشتغلين بها ، فى مقابل العلوم العملية التى تضفى النفع على كل أفــراد البشــر . وهى الوصمة التى لازمت الفلسفة منذ نشأتها بوجه خاص والعلوم النظريــة بوجــه عام حتى الآن. ويقول أرسطو "إن أسمى غاية للعلم لهى المعرفة الفلسفية". لأنه إذا وجد شيئان وكان أحدهما جدير بالاختيار بسبب الآخر، فإن الأقيم والأجدر بالاختيــار هو الذى بسببه وقع الاختيار على الآخر" [10] . وقد أكد فى أكثر مــن موضــع فــى مؤلفاته على أهمية الفلسفة وخاصة الفلسفة الأولى:

بقوله "إن دراسة العلم لذاته أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية" ويقول أيضاً "إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف فلنتفلسف، وإذا لم يقتضى الأمر فلنتفلسف أيضاً لنثبت عدم ضرورة التفلسف".[11]

ويؤكد أرسطو على أن الجزء العارف من النفس هو بذاته أو بالاتحــاد مــع الأجزاء الأخرى أكثر قيمة من بقية النفس مجتمعة، وفضيلته هى العلم، ولهــذا لــم تكن أية فضيلة من الفضائل التى يتكلم عنها الناس بوجه عام مــن فعــل البصــيرة الفلسفية[12]، وينتقد هنا أنواع الفضيلة التى تحدث عنهــا أفلاطــون فــى محــاورة الجمهورية وهى العفة والشجاعة والعدالة والحكمة وقد أعلى فضيلة الحكمــة علــى سائر الأنواع الأخرى. علماً بأن أفلاطون لم يختلف مع أرسطو فى ذلك.

ولعل ما ذهب إليه ييجر فى أن محاورة بروتريبتيقوس قد كتبت أثناء تواجد أرسطو فى الأكاديمية وتأثر فيها بآراء أفلاطون. قد يثير الجدل فى ذلك القول.

- *فبداية:* لم تشبه هذه الدعوة إلى الفلسفة نفس المنهج الأفلاطـونى فـى كتابةِ المحاورات. فهى لا تعد محاورة على الإطلاق ، فلم يظهرِ فيها الأشخاص الذين يتحاور معهم أرسطو كما عودنا أفلاطون.

- *وثانيها:* إن دفاع أرسطو عن الفلسفة والدعوة إليها، لم يكن فيه أيـة تأثر بآراء أفلاطون لأن المتهم واحد لا يتغير وهو آراء السوفسطائيين الذين اعتمدوا على المراوغة والمماحكة.

- *ثالثها:* إذا كان هذا الكتاب وهو دعوة للفلسفة قد كتـب أثنــاء وجـود أرسطو فى الأكاديمية . فلم توجد فيه أية إشارة إلى التأكيد على الرياضة أو الهندسة كما كان شعار الأكاديمية، لكنه أعلى من قيمة التأمل والفكر الفلســفى علــى ســائر أنواع الفكر .

- *رابعها:* أن أرسطو قد رجع فى هذا الكتاب إلى رأى كلاً من فيثــاغورس وأنكساجوراس عن أهمية الفلسفة وهدفها النهائى وهو التأمل .

وما يمكننا قولة هنا أن أرسطو قـد أخـذ بـآراء كـلاً مـن فيثــاغورس وأنكساجوراس وسقراط وأفلاطون ولكن مع تطويرها طبقاً لوجهة نظـره فـى نقـد القائلين بأهمية العلوم العملية مثل إيسوقراط ورفـض الفلسـفة واعتمادهـا علـى المحاكاه والمغالطة كما ذهب السوفسطائيون .

٢ـ الاتجاه النقدى فى كتاب الخطابة:

كتب أرسطو فى سن مبكرة أثناء وجوده فـى إسـتاجيرا وقبـل أن يلحقـه بروكسينوس بأكاديمية أفلاطون، عدة كتب اشتملت على أعمـال هـوميروس مثـل مقالات فى الخطابة والشعر وقام بدراسة الإلياذة دراسة تعليمية (١٣) .

وأكد فيلاديموس الأبيقورى أن أرسطو درس الخطابة أثنـاء وجـوده فـى الأكاديمية دراسة متخصصة لعدة سنوات ، ومن مؤلفاته المبكـرة محاضـرات فـى الخطابة، كما أكد على ذلك كلاً من ديوجين لائرتيوس وإكسـينوقراط ، هـاجم فيهـا الخطابة السياسية التى أكد عليها إيسوقراط السوفسطائى ومدرسته الخطابية . وميز أرسطو فى تلك المحاضرات بين الخطابة والسياسة التى تعد فرعاً من الفلسفة .كمـا أوضح أن الخطابة عند إيسوقراط تجاهلت التحفظات السياسـية ومعرفـة المـواطن حقوقه. على اعتبار أن الخطابة هى مقياس كل شىء كما ذهب إيسوقراط .

ويرى فيلاديموس أيضاً أن أرسطو لم يقل شيئاً عن فعل الفلاسفة الصـحيح عندما قال "سنرى فى الوقت المناسب خذى أو فضيحة السابقين من الفلاسفة ، ودع إيسوقراط يتحدث خارجاً، لأن ما ادعى دراسته لا يقترب من الخطابة فى شىء "فقـد كان أرسطو مشغولاً بالخطابة بصرف النظر عن ما قدمه أو قالـه إيسـوقراط فـى الخطابة." ولكن مع ذلك فقد أكد شيشرون أن أرسطو فى بداياته أهتم بتعلم الخطابـة وأدرك ما أتى به إيسوقراط فى الخطابة، وبمهارته كمعلم للخطابة(١٤) .

وما بين ٣٦٠ ـــ ٣٥٠ ق.م كتب سيفيسـودورس Cephisodorus تلميـذ إيسوقراط مؤلفاً يشتمل على أربعة أجزاء عنوانها "ضد أرسطو"Against Aristot انتقد فيه اتهام أرسطو لإيسوقراط. واعتبر أن منهج أرسطو تعليمى لم يضف جديـداً

لما أتى به الفلاسفة السابقين عليه، ورأى أيضاً وجود توافق بين فلسفة أرسطو وأفلاطون وليس كما ادعى أرسطو بأن فلسفته تخالف فلسفة أفلاطون. والسابقين عليه(١٥).

ووصل النزاع بين إيسوقراط ومدرسته الخطابية وبين أرسطو والأكاديمية إلى أشده حين اعتبر إيسوقراط الخطابة تمثل الجانب العملى من الفلسفة الذى يعتمد على المنفعة. وأن الخطابة ما هى إلا الفلسفة العملية. وبين أرسطو أمام أعضاء الأكاديمية استنكاره للخطابة ومعرفة الخطيب ومعلوماته ، ورفض اعتبار الخطابة فن حتى لقب "بالمبشر" ويرى كروست أن تأليف أرسطو لكتاب الخطابة قد جاء بعد أن ألف أفلاطون محاورة جورجياس وفايدروس وانتقد فيهما الخطابة ومدرسة إيسوقراط، حيث اعتمد أرسطو على نفس النقد الذى قدمه أفلاطون(١٦).

ويعنى هذا الرأى أن الخطابة عند أفلاطون وأرسطو واحدة . فلم يعارض أرسطو أفكار مَنْ تقدمه من الفلاسفة والخطباء فحسب، بل عارضهم فى العرض والطريقة والمنهج، ولم يعرض أيضاً للبلاغة الخطابية كما عرضها أفلاطون ممزوجة بالفلسفة ومسائلها. ولم يربط أيضاً بين الخطابة والأخلاق(١٧) بالقدر الذى كان موجوداً فى محاورات أفلاطون "فقد رأى أفلاطون أن الغاية الأولى للخطيب القضائى هى أن يكفر عن الذنب الذى ارتكب ضد العدالة، أى أن مهمة الخطابة عنده خلقية قبل كل شىء، وإذا كانت الخطابة تعتمد على المعارضة ، فإنها تعتمد أيضا أو ينبغى أن تعتمد على قوة النفس ولا ينبغى لها إلا أن تتجه إلى السعادة. بهذا فقد ربط أفلاطون بين الخطابة والأخلاق (١٨) .

أما أرسطو فقد اعتمد على ملاحظة الواقع وعلى الانتفاع بهذه الخاصة التى تميز بها الإنسان فى جميع تصرفاته وأفعاله عن الحيوان ، خاصة الكلام والتعبير،

فالإنسان لأنه متكلم معبر يبحث بطبعه عن الإقناع، ويحاول أن يصل بكلامه إلى إقناع أكبر عدد ممكن من الناس بوسائل مبتدعة من التفكير الذى حوبى به من الطبيعة، ومن ثم تكون الخطابة قابلة لأوضاع خاصة، ولمصطلحات خاصة لا تهم الأخلاق وقد نجح أرسطو إلى حد كبير فى قطع العلاقة بين الخطابة وهى من العلوم النسبية وبين الأخلاق وهى من العلوم الضرورية الملزمة. وجعل من الخطابة وهى من الكمال الظاهرى عند أفلاطون فن قائم بذاته ينزل منزل بقية العلوم، وهى من الكمال الحقيقى. وتمكن بذلك من أن يفصل بين الخطابة والأخلاق، باعتبار أن الأولى تكتفى بما يشبه الدليل، فى حين أن الثانية لها حقيقتها ولها دلالتها المستمدة من الحقيقة .

ورأى أرسطو أن الخطابة تهدف إلى مسائل عادية يستطيع الخطيب وحده أن يدلل على قبولها أو رفضها بما أوتى من موهبة وقدرة، أى أن مسائل الخطابة محايدة وحيدتها مؤقتة حتى يقرر الخطيب فيها أمراً [١٩].

ولاحظ أحد الباحثين مثل Dufour فى مقدمته لكتاب الخطابة لأرسطو إلى الفرنسية أن أرسطو خالف فى هذه الحيدة آراء أفلاطون بعد أن أضاع فى إثباتها شطر كبير من حياته، كما لاحظ أن أرسطو بتقريره هذا قرب جداً من فكر السوفسطائيين، الذى تصدى لرفض أفكارهم[٢٠] .

٣ـ الاتجاه النقدى فى كتاب المثل:

كتب أرسطو مؤلفا عنوانه On Ideas فى المثل. يشتمل على كتاب واحد، واعتقد كلاً من H. Karpp W. Jaeger أن هذا المؤلف يمثل المقالة الأولى من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو وهى مقالة الألفا[٢١] .

ولكن مع ذلك فلم يحدد الباحثون الألفا الكبرى أم الألفا الصغرى وتشتمل الألفا الكبرى على عرض أرسطو لنظريات السابقين فى الوجود ونقدها وتناول فيها بالدراسة مايلى :.

- تطور نظرية المعرفة.
- طبيعة وغاية الحكمة.
- الآراء الأولى فى المادة. الحركة. الخير.
- مبادئ بارمنيدس وفيثاغورس.
- المادة الأفلاطونية والتفسيرات الصورية.
- العلل الأربعة. المادية. الفاعلة. الصورية. الغائية.
- نقد الفلاسفة الأول السابقين على سقراط.
- نقد نظرية المثل.

أما الألفا الصغرى فيتناول فيها أرسطو تعليقاته الخاصة على تقدم الفلسفة وخاصة تطور المعرفة الفلسفية [٢٢] .

ويرى P.Wilpert وهو أحد المعنين بالدراسات الأرسطية أن أرسطو كتب هذا المؤلف فى بداياته الأولى فى الأكاديمية وقد انتقد فيه أفلاطون وقوله بفصل المثل. وهو أولى الأعمال الأرسطية التى انتقد فيها أفلاطون[٢٣] .

ويتضح لنا من هذه الآراء أن كتاب المثل لأرسطو وضع خصيصاً لنقد مثل أفلاطون فهو يمثل مقالة الألفا الكبرى من كتاب الميتافيزيقا ، ويعبر أيضا عن ثبات الاتجاه النقدى عند أرسطو من مؤلفاته المبكرة إلى مؤلفاته المتخصصة والتى كتبها بعد أن ترك الأكاديمية. ويرى ييجر أن هذا الكتاب وضع على غرار محاورة بارمنيدس لأفلاطون، أو بعض محاضرات أفلاطون عن الخير المحض (٢٤) . وطبقا لهذا القول يتضح سبق أفلاطون لنقد فصل المثل الذى يعد من أبرز الحجج النقدية التى قدمها أرسطو لنقد مثل أفلاطون وهى حجة الإنسان الثالث .

واهتم أرسطو بنقد نظرية المثل الأفلاطونية ، فقد نسب الأفلاطونيون للمثل وجوداً مفارقاً على أساس أن الأشياء المتعددة المشتركة فى صفة واحدة لها مثال واحد يعلو على وجود هذه الأشياء.

وانتقد أرسطو قول الأفلاطونيين بأن المثل أن وجدت فلن تكون جواهر أو موجودات قائمة بذاتها، وإنما تكون مثلاً للجواهر أو الصفات أو العلاقات ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهراً ومثال الجوهر لا يكون جوهراً، لأن الجوهر واحد. من جهة أخرى فإن المثال الذى يعده الأفلاطونيين جوهراً يعرف بالجنس والفصل، فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان ناطق. ويفضى هذا إلى القول بأن ليس للإنسان جوهر واحد . ولذلك يرى أرسطو أن الحد الكلى العام لا يكون جوهراً.

وكذلك عجز الأفلاطونيين عن تفسير فاعلية المثل بالنسبة للموجودات المحسوسة، فالمثل هى تصورات ثابتة مجردة مفارقة. فهى علة لثبات الأشياء ولكنها لا تفسر وجودها وحركتها وتغيرها .فالكلى المجرد لا يصلح علة المحسوس العينى. ويقول أرسطو فى هذا الصدد: "أن السؤال الذى نوجهه للمثل، هو ما الذى تفعله المثل للكائنات المحسوسة أو الخالدة؟ أن هذه المثل، ليست عللاً تفسر لنا

حركة الأشياء أو تغيرها، لأنها ليست مباطنة للأشياء التى تشارك فيها على نحو ما يكون البياض مباطنا للكائن الأبيض كما أن الأشياء لا تصدر عن المثل بأى معنى من المعانى، وإما أن نقول أن المثل هى نماذج، وأن الأشياء تشارك فيها، فليس هذا إلا التلفظ بكلمات جوفاء وتشبيهات شاعرية(٢٥).

وأخيراً يرى أرسطو أننا لو افترضنا مثالاً مشتركاً بين مجموعة من الأشياء المتشابهة فإننا سوف ننتهى آخر الأمر إلى افتراض عدد لا متناه من المثل لكل فئة من الأشياء، فلن يكون المثال واحدا كما ذهب أفلاطون. وينطبق هذا مثلاً على الرجل المحسوس ومثال الرجل لأنهما يفترضان مثالا ثالثاً لرجل مشترك بينهما، ثم أن المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدى إلى افتراض رجل رابع وهكذا إلى ما لا نهاية .

فرفض أرسطو أن يكون المثال الأفلاطونى جوهراً. ورفض أيضاً أن يكون له وجود مستقل عن وجود الأفراد المحسوسة(٢٦).

أما الكتابات المفقودة والتى أشار إليها أنتون كروست فى موضوعات الملك الفيلسوف، والنفس والخير. لانكاد نجد فيها تغييراً عن ماظهر فى كتابات أرسطو المتخصصة. فعلى سبيل المثال. أن الشذرات التى أشار إليها كروست فى موضوع نقد الملك الفيلسوف نجدها بعينها قد وردت فى كتاب السياسة لأرسطو بفقرات رقم 1288a, 1287b, 1277a وموضوع النفس نجده بنصه فى كتاب النفس لأرسطو. بفقرات رقم 413a, 415b. أما موضوع (الخير) فلم يقدم كروست أية شذرات فيه.

وعلى ذلك فسوف نرجأ الحديث عن هذه الموضوعات إلى أن نتناولها بشىء من التفصيل فى الفصلين الثالث والرابع .

ويمكننى أن أخلص من العرض السابق لانتقادات أرسطو التى وردت فى كتاباته المفقودة إلى أن أرسطو فى هذه المرحلة لم يكن مجرد مقلداً أو محاكياً لأستاذه بل كانت النزعة النقدية عنده فى أطوارها الأولى، تلك التى كانت بمثابة السمة المميزة للتتلمذ فى الأكاديمية، فلم يكن نهج التعليم فى مدرسة أفلاطون إلا الحوار القائم على النقد الذى يصل أحيانا إلى السخرية والنقض والاستبعاد من قبل التلاميذ لحديث أستاذهم. وليس أدل على ذلك من قول أرسطو نفسه "أحب أفلاطون وأحب الحق ولكن حبى للحق أعظم"(٢٧). وعلى ذلك فيمكننا التسليم بأن النزعة النقدية عند أرسطو لم تظهر فجأة فى كتاباته المتأخرة .

بل كان لها جذوراً أثناء تتلمذه، ونمت مع تطور أفكاره وتبلور آرائه.

ثانياً: الاتجاه النقدى عند أرسطو فى مؤلفاته المنطقية:

يشتمل موضوع المنطق على أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها والاستدلال أو الحكم بواسطة. جاءت كتب أرسطو المنطقية مصنفة أولاً فى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور حول الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً؛ وكتاب العبارة فى الأمور أو الأحوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى فى الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعلم، وإما جدلياً مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوى على النتيجة احتواء ظاهرياً لا حقيقياً، خرجت لنا ثلاثة كتب: الأول فى التحليلات الثانية أو البرهان، والثانى فى الجدل، والثالث فى الأغاليط[٢٨].

تلك هى الكتب المنطقية الست المنسوبة إلى أرسطو، الذى لم يدرجه ضمن تصنيفه للعلوم، سواء كانت نظرية أو عملية أو إنتاجية لأن موضوع المنطق أوسع من هذه العلوم، كما يعد مدخلاً لتلك العلوم .

ولم يكن مصطلح المنطق معروفا فى عهد أرسطو ، ولكنه يرجع إلى عهد شيشرون، ويعد الإسكندر الأفروديسى أول من استخدم لفظ المنطق فى مؤلفاته وشروحه الأرسطية[٢٩].

وجاء النقد الأرسطى فى مجال المنطق لهدم البراهين الفاسدة والأقيسة التى تعتمد على مقدمات كاذبة ونتيجة تلزم عنها، ولكن خطأ البرهان لا يعنى كذب المطلوب (النتيجة) فقد يبقى المطلوب صادقا. ويرجع ذلك إلى عدم كفاية الحجج المثبتة لموضوع البرهان. واعتمد على الجدل بهدف تمحيص ونقد المصادرات

المتضمنة فى العلوم الأخرى أو اكتشاف المبادئ الأولى فى العلوم ، والتبصير بمعرفة على كم نحو يقال الشئ حتى لا نقع فى مغالطات إذا ما أردنا أن نقيم حجة وكذا يبصرنا بمغالطات الآخرين(٣٠).

وهو ما عرضه فى كتابى الطوبيقا والسوفسطيقا لهدم مغالطات السوفسطائيين ونقد نظرية أفلاطون فى التعريف .

١ـ نقد المغالطات السوفسطائية :

لقد اتجه أرسطو إلى نقد المغالطات السوفسطائية مبيناً أسبابها ، والفصل بينها وبين القياس ، مخصصاً مؤلفاً بأكمله لنقد الحجج السوفسطائية . وهو الكتاب السادس من كتبه المنطقية المعنون De sophisticis Elenchis الذى يتكون من مقالة واحدة ، مشتملة على أربعة وثلاثين فصلاً، متضمنة الحلول الأرسطية لهذه المغالطات . وهى كالتالى :

- تمييز عام للجدل الحقيقى الواضح وتفنيده .
- أربعة أنواع للحجج فى صورة الحوار تعليمية ، جدلية ، اختبار ومرائية .
- الأغراض الخمسة للمجادلة السوفسطائية .
- المغالطات وأنواعها .
- المغالطات التى تقع خارج القول .
- رد الأغاليط إلى تجاهل المطلوب .
- أسباب الأغاليط .

- مغالطات ترجع إلى حجج أو تفانيد، ولو أنها ثابتة إلا أنها واضحة ومناسبة لموضوع البحث، وهى حجج الاختبار التى تفترض الجهل بحجج الموضوع التى تكون حقيقية مناسبة لها .
- استحالة الدراسة المستفيضة لكل التفانيد لأنها غير محدودة العدد .
- التمييز بين الحجج اللفظية والحجج العقلية .
- حجج الفحص والحجج الجدلية والمناقشات السوفسطائية المستمرة .
- المغالطة وكيفية إيقاع الخصم فى التناقض .
- المهاترة وكيفية اصطناعها .
- الكلام المغلوط وكيفية اصطناعه .
- كيفية ترتيب الحجج من حيث الأكثر تأثيراً .

(تشتمل الفصول من السادس عشر على حل المغالطات)

- حل التضليلات .
- الحلول الظاهرية للمغالطات .
- الحل الحقيقى للأقيسة السوفسطائية.
- حل المغالطات الناشئة عن اتفاق الاسم والمراء .
- حل المغالطات الناشئة عن القسمة والتركيب .
- حل الأغاليط الناشئة عن النبرة الخاطئة .
- حل الأغاليط الناشئة عن صورة القول .
- القاعدة العامة لحل الأغاليط الناشئة عن القول .
- حل الأغاليط المأخوذة من العرض .

- حل الأغاليط الناشئة عن استعمال الألفاظ المطلقة أو النسبية .
- حل الأغاليط الناشئة عن تجاهل المطلوب .
- حل الأغاليط الناشئة عن المصادرة على المطلوب .
- حل الأغاليط الناشئة عن فساد اللزوم .
- حل الأغاليط الناشئة عن العلة الفاسدة .
- حل المغالطات المأخوذة من جمع أسئلة كثيرة فى سؤال واحد .
- حل المغالطات المؤدية إلى الكلام المغلوط .
- حل المغالطات المؤدية إلى المهاترة وتحصيل الحاصل .
- درجات الصعوبة فى حل التضليلات .
- خاتمة عامة .

ويبدأ أرسطو من مسلمة رئيسية ، يوضح خلالها الغرض من نقده للسوفسطائيين وهى أن السفسطة قياس صحيح ظاهرياً لا حقيقة وليست مغالطاتهم مبطلة للقياس[٣١]. أى أن النقد الأرسطى اعتمد على مادة القياس وليس صورته، ويشير ذلك إلى اتفاق السوفسطائيين مع أرسطو فى تحديد مكونات القياس ، الذى يتكون من مقدمتين ونتيجة تلزم عنهما .

والقياس الصحيح عنده عبارة عن شئ تتقدمة أشياء يتولد منها غيرها بالضرورة، أما المغالطة فهى قياس مناقض للنتيجة . كما هو متبع لدى السوفسطائين [٣٢]. الذين يزعمون بأنهم أتوا الحكمة بما أنها حكمة، وهى ليست حكمة على الإطلاق . ويظن به أنه قد فعل الحكمة وهو لم يفعلها ولا يظن به أنه يفعلها لمقدرته على إظهار كذبه ، ويكون ذلك بشيئيين : أحدهما القدرة على الجواب، والآخر بفهم ما عرض عليه من القول [٣٣].

ونوضح فيما يلى أوجه النقد الأرسطية لأغاليط السوفسطائية :

ـ أنواع الحجج التى ترد فى الحوار :

يفرق أرسطو بين الأشياء وأسماؤها الدالة عليها ، من حيث أن الأسماء تعد علامات ودلالات لوجود الأشياء ، مع كونها متناهية فى مقابل الأشياء التى لا نهاية لها نسبة لعددها. فقد تكون كلمة واحدة واسم واحد دليلين على أشياء كثيرة . كذلك بالنسبة للحوار فله صوراً شتى منها .

ـ الحجج التعليمية :

وهى عبارة عن حجج قياسية مستنبطة من المبادئ الأولى والخاصة بكل علم من العلوم . مثل قولنا مبادئ الرياضيات، ويرجع صدقها إلى إحتواء المتعلم لهذه المبادئ وتجنبه لاعتقادات من يتعلمون .

ـ الحجج الجدلية :

وهى التى تعتمد على أقوال الجمهور والعلماء . وخاصة المشهور أو الدارج منهما.

ـ الحجج الاختبارية :

وهى المسماه بالظنية ، لعدم وجودها ، كما يبغى بعض الناس أن يصل من خلال التغلم أن يكون حكيماً ، مع عدم حبه للحكمة ذاتها .

ـ الحجج المرائية :

وهى التى يظن أصحابها أنها قياسية ، وهى ليست بذلك . فهى تأخذ بصورة القياس. ولكن ما هى بقياس على الإطلاق . لأنها تقيس من الأمور ما يظن أصحابها أنها مشهورة. وهى ليست كذلك [٣٤]. ويذهب أرسطو إلى أن الأقيسة

أنواع، فليس كل قياس برهاناً. لأن الأقيسة الصحيحة تختلف من حيث طبيعة مقدماتها وثبوت نتائجها ، فمنها الخطابى، الجدلى والبرهانى . فالقياس الخطابى يراعى فيه حال المخاطب وأنواع الحجج التى تولد الإقناع عنده. ويقوم الجدلى على مقدمات مشهورة ليست يقينية. أما القياس البرهانى فيقوم علي مقدمات يقينية ثابتة قطعاً ، وهو الذى يعتمد عليه فى المباحث العلمية والفلسفية(٣٥).

ولكن هل استخدم السوفسطائيون هذه الحجج الأربع فى حوارهم ؟ وما هو الهدف الأرسطى من عرض أنواع الحجج والأقيسة ؟ .

يبدو أن أرسطو أراد من عرض الحجج والأقيسة. تأكيد اعتماد السوفسطائين على الحجج المرائية والقياس الخطابى وتجاهلهم الحجج والأقيسة الأخرى، لما يتفق مع مبدأهم العام وهو التضليل(٣٦). عارضاً الغرض من مغالطاتهم.

الأغراض الخمسة للمجادلة السوفسطائية :

رأى أرسطو أن الاستدلال السوفسطائى يؤدى إلى خمسة أغراض توضح لنا إبطال النزعة السوفسطائية، وهى المغالطة، الكذب وضعف الفهم لما يدخله السوفسطائى من شكوكٍ، التشتت والسخرية من الخصم(٣٧). ويرى أرسطو أن المغالطات فى القياس السوفسطائى، إما أن تقع فى اللفظ أو فى صورة القياس ، أو فى مادته أو تكون غلطاً أو مغالطة. وينقسم الخطأ عامة من الناحية النفسية إلى قسمين :

أولهما : خطأ غير مقصود ويسمى غلطاً .

وثانيهما : خطأ مقصودا من أجل التمويه على الخصم لينتصر المرء بأى ثمن، ويسمى حينئذ مغالطة أو أغلوطة(٣٨). وتقع الأغاليط عند أرسطو إما فى القول أو خارجه ، محدداً أسباب كلاً منهما.

ونعرض الآن لهذه الأغاليط سواء كانت فى القول أو خارجه .

ا- الاغاليط التى تقع فى القول ، وعددها ست أغاليط هى :

أ- الغموض Equivocation :

وهو الألتباس الذى يكون فى الجملة الواحدة(٣٩)، بمعنى اشتراك اللفظ أو الاسم فى مقدمات القياس مع اختلاف دلالته . ذلك أن يقدم مقدمة واجبة الصدق ، وأخرى تشترك فى اللفظ . مثال ذلك أن يقول : القتل واجب ، والذى يجب ينبغى أن يفعل ، فالقتل ينبغى أن يفعل . فالمقدمة القائلة : " القتل واجب " هى باشتراك الاسم، لأن الذى يجب فيه القتل إنما هو قتل القاتل ، أما القتل بالإطلاق فليس بواجب . أما المقدمة القائلة : فالواجب ينبغى أن يفعل، فصادقة لاشك فيها(٤٠).

ب- الالتباس أو الاشتباه Amphiboly:

وهو الغموض الذى يقع فى بناء الجملة بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى(٤١).

جـ- التأليف المبهم للكلمات Composition:

وهو توقع حدوث الخطأ أو التناقض ، فالفرد لديه القدرة على المشى وعلى الجلوس ، ومن التناقض أن نثبت أنه يعد قادراً على المشى خاصة وهو جالس .

د ـ القسمة المبهمة للكلمات Division :

وهى الانفصال الخاطئ للكلمات، فعندما نقول أن العدد خمسة ينقسم إلى اثنان وثلاثة . فلا يمكننا القول أن العدد خمسة يكون العدد اثنان ويكون أيضاً العدد ثلاثة .

هـ – النبرة الخاطئة [٤٢]* Accent :

وهى عدم تفسير الكتابة ونطقها الخاطئ الذى يدل على معانٍ مختلفة وغير مطابقة للمعنى الأصلى للفظة ، مع تعلم الكلمات الخاطئة .

و ـ صورة التعبير المستخدمة Figure of speech :

وهى الخطأ الناتج عن شكل القواعد النحوية والمنطقية التى تعد شروط للقياس الصحيح.

ولكن يرى السوفسطائى أن كيفية سداد القطع هى ذاتها كيفية البناء [٤٣].

٢ـ الاغاليط التى تقع خارج القول :

وهى الأغاليط المنطقية الصرفة ، التى تنجم عن جهل بقواعد القياس الصحيح[٤٤]. وعددها سبع .

أ ـ أغاليط العرض Accident :

وترتكب هذه الأغاليط حينما يصل الإنسان إلى نتيجة مطلقة بسيطة دون قيد ولا شرط من شئ لا يصدق إلا بالعرض . فإذا رأى إنسان أضرارا ناشئة عن الطب

بسبب أن طبيباً جاهلاً أساء استخدامه، استنتج من هذا أن الطب مضـر. أو حينما يرى الإنسان نتائج سيئة نشأت عن قانون أسئ استخدامه فيحكم أن القانون شر. أو يرى الفساد قد أصاب الحياة الدينية فيحكم بأن الدين مدعاة إلى الفساد .

ففى كل هذه الحالات يضع الإنسان فى النتيجة أكثر مما فى المقدمات . وغالباً ما يكون الدافع إلى الوقوع فى هذه الأغاليط فساد الاستقراء الذى نقوم به[٤٥]. فننتقل من أجزاء محدودة إلى الحكم على الكل .

ب - اطلاق النسبى Adicto secundum quid ad dictum simpliciter:

كقولنا مثلاً أن موضوع الظن موجود على الإطلاق ، لأنه موجود فى الظن وأن زيداً أبيض وأسود معاً، مادام أبيض الشعر أسود العينين[٤٦]. وهى أغلوطة الجوهر أو الانتقال مما هو صادق بشرط إلى ما هو صادق على وجه الإطلاق. وتحدث هذه الأغلوطة خصوصاً حينما تكون شروط صدق مبدأ من المبادئ مجهولة. أو ننظر إليها على أنها نادراً ما تكون ، فلا يكون لإهمالها أثر كبير . وهذه الأغلوطة من الأغاليط الشائعة جداً ولا يمكن إدراكها بسهولة [٤٧].

جـ - تجاهل المطلوب Ignoratio elenchi :

وهو يعنى اعتماد البرهنة على إثبات أو نفى شئ ما، دون البرهنة على الموضوع الرئيسى للبحث[٤٨]. فإبطال صفة ما أو نسبة ما لا يستقيم معها القياس ، ما لم ندلل على أن الشئ يتصف بخلاف الصفة أو النسبة المنفيتين بالمعنى نفسه وعلى الوجه نفسه، فنحن لا نبطل أن الاثنين ليست ضعف الواحد ، إذا أثبتنا أنها ليست ضعف الثلاثة .

وتنحصر المغالطة هنا فى البرهنة على نتيجة غير النتيجة المطلوبة ، أى المطلوب من الإنسان البرهنة عليها هى بالذات . ولها صور عدة . منها أن يحرف

الإنسان كلام الخصم ويبرهن على بطلان كلام الخصم محرفاً على هذا النحو ، كما يفعل كثير من المحامين ، وكما يفعل أيضا بعض الفلاسفة فى ردهم على خصومهم بغرض كلامهم على غير وجهة، سواء بتغيير اللفظ وبقلب المعنى وفرض معنى جديد . ومن ذلك أيضا أن ينسب المرء إلى الخصم نتائج يخيل إليه أنها الزامات على مذهبه مع أن الخصم لا يقول بها بل ينكرها . كل هذا من الناحية اللفظية الكلامية .

وقد يلجأ المرء إلى طرق أخرى منها إثارة العطف ويسمى الحجة المؤثر Argumentun . Admisericordiam كما يلجأ إلى ذلك بعض المحامين بأن يستدر عطف القاضى ببيان أن المتهم جدير بالشفقة مع أن المطلوب أن يبين براءته أو أنه لم يخالف القانون .

ومنها أيضا الطعن فى شخص الخصم بدلاً من تفنيد أقواله ويسمى الحجة الشخصية Argumentum ad Hominem مثل السياسى الذى يحاول أن يفند رأى خصمه، يقول أن هذا الرأى أو التصرف يتناقض مع آرائه أو تصرفاته السابقة، وإذا كان الطعن فى الشخص مؤدياً حقاً إلى إثبات المطلوب يتهم المحامى الشاهد فى أخلاقه، ليُخرِجَ شهادته من حيث أنه غير قابل لأن يقول الصدق مادام سيئ الخلق[٤٩] .

د ـ المصادرة على المطلوب petitio principii :

أى إثبات صحة قضية ما بناء على مقدمات لا تثبت إلا بها ، وهو قياس الدور Circular Reasoing [٥٠]* ، أو إثبات تلك القضية بناء على تلك القضية ذاتها ، وهو تحصيل الحاصل . فإذا أثبتنا أن الإنسان حى ، بناء على وضعنا أنه حيوان (والحيوان يتصف بالحياة) كان القياس من هذا النوع[٥١]. والمغالطة هنا مصدرها أن الأصل فى البرهان يكون أوضح وأعرف مما يراد البرهنة عليه، وفيها

يفترض الإنسان صحة ما يراد البرهنة عليه من أجل أن يبرهن عليه : ومن الأمثلة على ذلك ما وقع فيه أرسطو نفسه وبينه جاليلو حينما أراد أرسطو أن يثبت أن الأرض فى وسط العالم فقال : أن الأجسام الثقيلة تميل بطبعها إلى مركز الأرض والخفيفة تبعد عنه، إذن مركز الأرض هو بعينه مركز العالم . فالمقدمة الكبرى هنا تعد مصادرة على المطلوب الأول (٥٢) .

هـ – العلة الخاطئة :

تقع هذه الأغلوطة حينما نعتقد أن الشرط ولازمه ينعكسان ، فنبرهن من اللازم إلى الشرط كما نبرهن من الشرط إلى اللازم . وترتكب هذه الأغلوطة فى كل حالة نعتقد فيها أن نظرية ما صحيحة لأن نتائجها التى لابد أن توجد إذا كانت صحيحة موجودة – فنظن أن التحقيق كاف للبرهنة على الصحة، والاستنتاج فى هذه الأحوال لا يكون صحيحاً إلا فى الحالة التى تجزم فيها بأن هذه النظرية وحدها هى التى تفسر حدوث هذه النتائج وفيما عدا ذلك لا يكون الاستنتاج مفيداً لليقين .

و - اعتبار ما ليس بعلة علة No causa pro causa :

والخطأ فيها شائع جداً ويكون بسبب الجهل بالعلل الحقيقية للأشياء .

ز - جمع الأسئلة فى سؤال واحد Many questions :

أى يكون السؤال واحداً ، لكنه فى ذات الوقت يشتمل على عدد من الأسئلة ، يتطلب كل منهم إجابة معينة، ويؤدى ذلك إلى الوقوع فى الخطأ ، لعدم كفاية الإجابة واشتمالها على ما هو مطلوب . ولا يكون الاستنتاج صحيحاً إلا إذا كانت الأسئلة عبارة عن وحدة لا تنفصل أجزاؤها. أما فى غير ذلك فتحدث أغلوطة جمع الأسئلة فى سؤال واحد . وتنطوى هذه المغالطة على شئ من الإحراج(٥٣).

أما الأغراض الأخرى من مغالطات السوفسطائين فهى الكذب ، ويحدث عندما يزداد إثبات الباطل على أنه حقا أو العكس لتضليل القضاة وأصحاب الحق . وثالثها . ضعف الفهم لما يدخله على خصمه من شكوك ، تعتمد على التلاعب بالألفاظ وهو ما يؤدى إلى انعدام اليقين. ورابعها. التشتت وهو يرتبط أيضاً بضعف الفهم ، حيث يأتى السوفسطائى بلفظة تشير لدى خصمه التشتت وفقدان الثقة بنفسه وتنازله عن رأيه. وخامسها. الهذر والهتار وهو تكرار الكلام أثناء المناقشة لإقناع الخصم بأهميته ، ليؤمن به دون البحث عن أسبابه ويسلم بآراء السوفسطائى دون مجادلة .

رد الأغاليط إلى تجاهل المطلوب:

رأى أرسطو أن السوفسطائى لديه المقدرة على تحويل مسار البحث وموضوع المجادلة إلى موضوع آخر ، يعتمد فيه على تضليل الخصم وتجاهل المطلوب سواء إثباته أو نفيه ، وهو من الأغاليط التى تقع خارج القول. وعمد أرسطو إلى رد الأغاليط بنوعيها إلى تجاهل المطلوب . مبينا أن ما يقع فى القول أو خارجه يعد وقوعاً فى الخطأ ، ناتجاً عن تجاهل المطلوب سواء كان فى الفكر أو شكل القياس أو مطابقته للواقع . فينبغى أن تلزم النتيجة عن المقدمات الموضوعة ، ويكون وجودها اضطرارا (أى تعتمد على ما ورد فى المقدمات) لا تكون تخيلا، يتنافى مع ما ورد فى المقدمات . ويجب أن تكون الكلمة ذات دلالة واحدة ، لا تحتمل معنيين(٥٤).

ويوضح لنا هنا ضرورة أن يكون الحد الأوسط ، وهو ثالث الحدود المؤلفة للقياس، ذات معنى واحدا ، حتى لا يتألف القياس من أربعة حدود فيكون فاسداً. كقولنا:

كل ساعة تتكون من معدن

كل حصة دراسية ساعة قياس خاطئ

كل حصة دراسية تتكون من معدن

فالحد الأوسط هنا (ساعة) دل على معنيين .

وينجم أيضاً تجاهل المطلوب عن الصورة التى عليها شكل القياس ، فقد يمكن أن نستغنى فيه عن كتابة إحدى المقدمتين أو النتيجة وهو ما يسمى بالقياس المضمر Enthymeme ، وذلك لأن القضية المحذوفة قد تكون مفهومة ضمناً ، وأما لأن القضية المحذوفة إذا ظهرت بان خطأ القياس . وفى هذه الحالة الثانية يصبح هذا النوع من القياس مقصود به التمويه والمغالطة (٥٥).

ويعطى أرسطو مثالاً يؤكد فيه على رد الأغاليط إلى تجاهل المطلوب بقوله "إنْ سَلَّمَ الإنسان أن القول فى الواحد وفى الكثيرين على أنهم بيض البشرة فإنهم عراة، وأنهم عمى يكون على مثال واحد بعينه . فإن كان الأعمى هو الذى لا بصر له فى الوقت الذى من شأنه أن يوجد له ، فان العمى يكونون الذين لا بصر لهم فى الوقت الذى من شأنه أن يوجد لهم . فإن كان موجودا لبعضهم وغير موجود لبعضهم ، فإن القسمين جميعا يلزم أن يكونا مبصرين أو عميا ، وهذا غير ممكن (٥٦).

فحد القياس بعينه يجب أن يكون حد المغالطة ، بل يضاف إليه ذكر التناقض، والمغالطة هى قياسٌ على النقيض ، وليست قياس بالعرض(٥٧). ويؤكد ذلك على أن القياس السوفسطائى ما هو إلا قياس متناقض يثبت من خلاله السوفسطائين صحة الشيئين المتناقضين فى وقت واحد وليس هو قياس عرضى ، بمعنى أن تُحمل

فيه أشياء بالعرض على أنها محمولة بالذات . مثل قولنا " الأحمر هــو الــورد، أو الحى هو الإنسان ".

أسباب الأغاليط :

لقد حدد أرسطو بعض الأسباب التى تؤدى إلي الوقوع فى الأغــاليط، علمــا بأن هذه الأغاليط قد تكون أكثر عند مجادلة غيرنا، من أن تكون إذا كنــا متفكــرين بمفردنا .

- يحدث الغلط عند بعض الناس من اشتراك الأسماء ومن أجل الحد [٥٨]". فهم لا يجدون سبيلا إلى تفصيل ما يقال بوجوه كثيرة ، وكذلك وجود أشــياء يصــعب تجزئتها ، مثل قولنا واحد .
- ومن الناس من يدخل عليه الغلط من قبل التأليف والتركيب أو من قبل القســمة والتجزئة لأنهم لا يجدون اختلاف بين التأليف والقسمة .
- مثال ذلك : إن كان الذى قيل ثوبا ، فلا يقال عند التأليف قميص ، بل " ثوب " .
- يدخل الغلط أيضا على الناس عن طريق الأعراب والنقط والعلامات، وذلك لأنهــم لا يرون أن الحرف إذا ثقل أو خفف تصرفت معانيه لا فى الواحد ولا فى الكثير.
- يدخل الغلط على الناس من شكل الكلمة وصورتها .
- إن الضلالة والغلط إنما يكونا من الاشتباه ، والاشتباه لا يكون إلا من أجل الكلمة والصوت واللفظ [٥٩].

استحالة معرفة كل التضليلات :

سلم أرسطو بهذا الفرض وهو استحالة معرفة كل التضليلات بنــاء علــى لا تناهى العلوم. وما عمدت إليه السوفسطائية من تضليل ومغالطة الخصم ، فهــو لــم

يكن تضليلا على الإطلاق ، بل نحو شئ معين ، وهو موضوع الحوار . وقد تكون المغالطة صادقة ، حينما يضع الإنسان نقيض الحق (٦٠) .

ولكن على الرغم من نقض وهدم أرسطو للمغالطات السوفسطائية واستدلالاتهم المرائية، وهو ما يوحى بعدم تأثر أرسطو بالسوفسطائين، إلا أنه لا يستعبد أن يكون أرسطو ذاته قد استعان بالكتابات السوفسطائية التى انحدرت إليه فى وضع مؤلفه عن الخطابة ، ولا يستبعد أن النظريات التى توصل إليها فى هذا الفن قد أخذ أصولها من السوفسطائين . وتعد كثرة أسماء السوفسطائين التى وردت فى هذا المؤلف (الخطابة) دليلاً كافياً على تأثره بهم . بالإضافة إلى أخذه تعريف كلا من الخطابة والتراجيديا منهم . فقد عرف جورجياس الخطابة بأنها "فن الإقناع" ونقل أرسطو هذا التعريف كاملاً بقوله "أنها المقدرة على النظر فى كل ما يوصل إلى الإقناع فى أية مسألة من المسائل . أما التراجيديا فيعرفها أرسطو كذلك نفس تعريف جورجياس فقال " أنها شعر موزون يسحر الألباب ويستولى على عقول الناس"(٦١).

وبالإضافة لما عرضه أرسطو من الأغاليط السوفسطائية ، فقد قدم حلولا لهذه الأغاليط، مشتملة على بعض الوصايا التى تعين المجيب على عدم الوقوع فى مغالطات السوفسطائية . ومنها :

- ينبغى على المجيب إذ أورد له السائل فى مقدماته بعض الألفاظ المشتركة الإسم، أن يهتم بمعرفة وتحديد كل معانى الكلمات المستخدمة ، مع معرفة أى من تلك المعانى يقصد السوفسطائى حتى لا يختلط الأمر عليه .
- ينبغى على السامع أن لا يترك المجيب يطيل فى سلاسل براهينه ، حتى لا يخفى عليه ما بها من كذب ، بل يجب عليه أن يبادر ويقاطعه ، ولا يتوانى فى مراجعته وفحص هذه البراهين بدقة .

- ينبغى على السامع ألا يتسرع فى قبول القضايا التى يعرضها الخصم بل ينبغى أن يتروى ويتأمل هذه القضايا ، حتى يتضح له صحتها من عدمه .
- ينبغى عليه أن يجيب على القضايا المركبة بتفصيل ، وليس بإجمال، إذ لا يمكن أن يجاب عليها بالنفى أو الإثبات .
- يقرر أرسطو أن الأسماء التى تكون محسوسة فى موضوع ومجردة – أى مجازية – فى آخر، قد يعرض فيها الغلط ، ولذا يجب على المجيب فى هذا الموضوع أن يقسم هذه الأقوال، مع بيان كيفها أي محسوسة أم مجازية .
- يجب على من يريد أن يدحض قياسا مغالطا، أن يوضح الجهة التى عرض له الكذب من خلالها، فهل لزم الفساد من قبل التركيب ، أم الشكل ، أم من قبل الاثنين معا ؟ ويستوجب هذا على السامع أن يحلل القياس الوارد إليه إلى عدة محاور ، ومعرفة أوجه الغلط التى تسببت فى فساده .
- إذا حدث وجاءت أحد الألفاظ المشتركة المعنى ، فى مقدمات القياس أو نتيجته ، فيجب علينا أن نقسم هذا الحد إلى معانيه المختلفة ، ومعرفة هل ورد فى القياس بمعنى واحد، أم بأكثر من معنى، وكذلك يمكننا هدم الأقيسة التى تأخذ فيها الأمور التى تصدق باستثناء على أنها أمور مطلقة ، بأن يتوقف المجيب عن الرد عليها .
- يمكننا أن ندحض أقيسة السوفسطائين المتناقضة ، بإثبات أحد المتناقضين .
- يجب علينا إلى جانب فحص الحد الأوسط الموجود فى المقدمات ، أن نفحص كذلك الحدين. الأكبر والأصغر . وهل هما الموجودان فى النتيجة وبحالة واحدة أم لا؟
- ينبغى أن يفرق السامع بين القياس والتضليل Syllogism , Paralogism.

- ينبغى أن يقوم القياس الصحيح على مطلوب محدد . تثبته النتيجة من خلال مقدمات القياس ولا يصادر عليه(٦٢).

٢ـ نقد البرهان والجدل القائم على القسمة :

ـ حل الحجج الفاسدة :

رفض أرسطو التسليم بالموضوعات غير المشهورة ، التى يؤكد البحث والفحص فسادها، والتى تكون على ضربين: أولهما القول الذى ينتج عنه أشياء شنيعة لا تتفق مع الواقع. مثل قول القائل بأن كل الموجودات تتحرك، وثانيهما اختيار الأشياء التى من شأن العادة الرذيلة أن تختارها وهى مضادة للاعتقاد – مثل قولنا أن اللذة خير ، وأن يجور الإنسان أفضل من أن يُجار عليه (٦٣) .

لقد انتقد أرسطو فى هذا النص حجج هرقليطس فى تأكيده على التغير المتصل ، الذى يعد من ضمن الموضوعات غير المشهورة (٦٤)* . وكذلك نقده للمذهب الحسى القائم على الأنانية فى تحصيل اللذة والذى نسبه إلى يودكسوس .

ويرى أن من الأقاويل ما يعد منتجا للكذب ، والذى ينبغى أن ننقضه بإبطال ما عنه ينتج الكذب . وذلك أنه ليس بإبطالك أى شئ اتفق على أنه كذلك ، قد نقضت ما يجب نقضه ، ولا أن كان مما تبطله كذبا ، لأنه قد يمكن أن يكون فى القول أشياء كثيرة كاذبة – مثال ذلك أن يقول قائل أن الجالس يكتب، وسقراط جالس، فإنه يلزم من هذا أن : سقراط يكتب . وإذا رفضنا أن سقراط جالس، لم يفد ذلك فى نقض القول ، وإن كانت القضية كاذبة، إلا أنه ليس من أجل ذلك جاء الكذب فى القول : فإنه أن اتفق لإنسان ما أن يكون جالساً إلا أنه لا يكتب ، لم يكن هذا الحد بعينه

ملائما فى هذا الوضع . وعلى الفرد أن يعتمد فى نقضه للحجج الفاسدة على أربعة عناصر :

الأول : أن يبطل ذلك الشئ الذى عنه يحدث الكذب .

الثانى : أن يعتمد على مقاومة السائل حتى لا يمكنه الإمعان فى القول والاتساع فيه.

أما **الثالث** : فعليه أن يوجه المقاومة نحو الأمر الذى كان السؤال عنه . فالمناقضة يجب أن تكون موجهة نحوه .

وأما **الرابع** : فهو أدنى الأنحاء – وهو الذى يكون نحو الزمان، وذلك أن بعض الناس الذين يجادلون بأمثال هذه الأشياء التى تجرى المحاورة فيها قد يحتاجون فى ذلك إلى زمان أطول من زمان المفاوضة الحاضرة(٦٥).

ويرجح أرسطو الحل الأول فى مواجهة التناقض ، ويرى أن العناصر الثلاثة الباقية ما هى إلا موانع وعوائق تظهر فى النتائج . وعلى المجادل أن يعتمد فى دحض خصمه على التنديد بالمغالطات المنطقية التى تظهر فى مجادلته التى يدافع بها عن أطروحته، بدلاً من مجادلته لمجرد المجادلة . ويلزم لذلك أن يكون قادراً على التمييز الدقيق بين المقاييس الصحيحة وغير الصحيحة ، ويفترض ذلك الأمر إلماما جيداً بالمنطق على الأقل (٦٦) .

ـ نقض الحجة ونقض الخصم :

ذهب أرسطو إلى أنه لا ينبغى أن يكون النقض للسائل وللأقاويل فى وقت واحد . وذلك لأن كثيرا ما يكون سبب فساد القول من قبل السائل لتركه التسليم

والانقياد للأشياء التى عنها يظهر الفساد ، وذلك لأن العمل العام لا يصل إلى الكمال من قبل أحد الاثنين فقط . ولذلك قد تدعوا الحاجة فى بعض الأوقات إلى أن يجعل الحجة موجهة نحو القائل حتى إن كان المجيب متوقعاً لما يأتى به السائل من المتضادات . التى قد تقوده إليها قسرا. ويكون الجدل هنا مجاهدة لا مجادلة . ويعتمد على التدريب دون التعليم ، ولم ينتج لنا الأشياء الصادقة فقط ، ولكن الكاذبة أيضًا.

ويتضح مما سبق أنه لا يجب أن يكون النقض للقول فى نفسه على الانفراد، وللسائل على مثال واحد ، لأنه لا يمنع أن يكون القول رزيلاً وان يكون السائل يخاطب المجيب بأفضل ما يتهيأ له مخاطبته به [٦٧] .

ولما كان بعض الناس قد يستعمل المتضادات فى حالة ، والأشياء التى فى بدء الأمر فى حالة أخرى ، استعمالا غير محصل ولا مميز ، وجب ضرورة أن تكون هذه الأقاويل خاطئة. والسبب فى ذلك هو المجيب ، لأنه لم يعط هذه الأشياء، وأعطى ما يجرى من الأمور هذا المجرى .

ويكون النقض بعينه على الانفراد على خمسة أوجه :

الأول: إذا كانت لا تلزم من الأشياء المسئول عنها نتيجة : لا نحو الأمر الموضوع ولا نحو شئ من الأشياء أصلاً ، كانت الأشياء التى عنها تحدث النتيجة كاذبة .

والثانى: ألا يكون القياس ، المؤلف من أمثال هذه الأشياء ومن هذه حالة ، موجها نحو الأمر الموضوع .

الثالث : متى كان حدوث القياس بأشياء ما تزيد أو تنقص ، إلا إنها تكون أدنى من الأشياء التى يسأل عنها ودون النتيجة . وذلك أنهم أحيانا ما يستعملون فى القياس أشياء تزيد على ما يحتاج إليه فيه .

والرابع: ما كان من الأقيسة أن ينتج الصدق من مقدمات كاذبة فينبغى نقضه ، وذاك أن الكذب إنما ينتج لا محالة من الأشياء الكاذبة . وإذا كان القول برهانا على شئ من الأشياء وكان لا يناسب النتيجة فى حال من الأحوال ، فذلك القول ليس قياساً على تلك النتيجة . وما هو إلا تضليل، وليس ببرهان . فأما البرهان الفلسفى فهو قياس مبرهن، وأما البرهان الاحتجاجى فهو قياس جدلى . وأما البرهان المغالط فهو قياس مرائى . وأما البرهان المشكك فهو قياس جدلى بالنقض .

والخامس : أن تأتى النتيجة بأشياء أكثر مما ورد فى المقدمات (٦٨) . وهى الشروط العامة للقياس الصحيح المنقسمة إلى الكم ، والكيف الاستغراق والتكوين.

- وضوح البرهان وفساده :

لقد ميز أرسطو بين الحجة أو البرهان الصادق والبرهان الكاذب . ورأى أن القول الصادق إنما هو على نحو واحد، أى الذى يتعلق بموضوع واحد، ولا يعد فى ذات الوقت برهاناً على الإطلاق(٦٩).

وما يحتجون به من أنه قد يوجد فى بعض المواد ما ينتج المطلق ، وهو مؤلف من مطلقة صغرى وضرورية كبرى . مثال ذلك قولنا كل إنسان يمشى (أى بالفعل) وكل ماشى متحرك باضطرار فكل إنسان متحرك لا باضطرار ويكون وجه

التغليط فى ذلك أن الماشى ليس هو متحرك باضطرار من جهة ما هو إنسان ، وإنما هو متحرك من جهة ما هو ماشى . وما يحتجون به أيضاً من أنه يجب أن تكون جهة النتيجة تابعة لأدنى جهتى المقدمتين كالحال فى الإيجاب والسلب – أى إذا كانت إحدى المقدمتين موجبة والأخرى سالبة . وتتبع النتيجة المقدمة السالبة التى هى أدنى – ويعد هذا قياس شبه ، وذلك أن النتيجة ليس تتبع المقدمة السالبة دون الموجبة من جهة أن السالبة أدنى من الموجبة ، بل من جهة ما هى سالبة والمطلقة وإن كانت أدنى فهى موجبة لا سالبة [٧٠].

وأما فساد البرهان فقد يكون على ثلاثة ضروب:

الضرب الأول : أن يظهر من أمره أنه منتج وليس كذلك ويدعى قياساً مرائيا.

الضرب الثاني : متى كان منتجا إلا أنه لا ينتج الأمر الموضوع بدءً، بمنزلة ما يعرض للذين يوضحون الشئ بطريق الخلف.

الضرب الثالث : متى كان منتجا من أشياء كاذبة ، فإن النتيجة عند ذلك تكون فى وقت كاذبة، وفى وقت صادقة ، لأن الكذب ينتج دائما من الأشياء الكاذبة ، وأما الصدق فقد يمكن أن ينتج من أشياء ليست صادقة [٧١] .

. المصادرة على المتضادات :

يرى أرسطو أن الخطأ فى المتضادات إنما هو فى المقدمات ، لما يوجد بين أجزائها تناسبا . بخلاف المصادرة على المطلوب الذى يقع الخطأ فيها فى النتيجة[٧٢]. وتتضح المصادرة على المتضادات من خلال ثلاثة وجوه:

أولها: وهو أوضحها متى صادر عن ذلك الذى ينبغى أن يبرهن عليه، ولم تقع المغالطة هنا فى البرهان نفسه ، وإنما تقع المغالطة فى ألفاظه وفى جميع الأشياء التى يدل فيها الاسم والقول على شئ واحد بعينه.

وثانيها: متى كان ينبغى أن يبين أن الشئ جزئيا وتأتى المصادرة على الكل . من خلال ظنه أن الشئ الذى كان ينبغى أن يظهر جزئيا بنفسه قد صُدرَ عليه فى أشياء كثيرة غيره.

وثالثها : وهو عكس الوجه الثانى . متى كان ينبغى أن يظهر الشئ فى بدء الأمر كلياً ويصادر عليه كأنه جزئيا . من خلال ظنه أن الشئ الذى كان ينبغى أن يظهر مع أشياء أخرى كثيرة قد صُدرَ عليها مفرداً .

فتكون المصادرة على المتضادات فيما يلى :

- أن يصادر عن المتقابلات بمنزلة الموجبة والسالبة .
- أن يصادر عن المتضادات التى على طريق التقابل ، مثل أن الخير والشر هما شئ واحد بعينه.
- متى كان قد أوجب أن يكون الشئ كليا فأتى به فى الجزء على طريق التناقض[٧٣].

ويؤكد أرسطو أنه لا ينبغى أن يجادل الإنسان فى كل شئ ، ولا يجادل أيضا فيما اتفق الناس عليه . وذاك أن الضرورة تدعو فى مناظرة قوم من الناس يقرون ما هو بباطل . وذلك أن الجدلى على الإطلاق هو الذى يأتى بالحجج ويقاوم . وللمقاوم أن يجعل الواحد كثيراً ، إلا إنه يفعل ذلك إما عن طريق القسمة كما فعل

أفلاطون أو عن طريق النقض(٧٤). وهو المستخدم عند زينون الإيلى والقائم على برهان الخلف .

٣ـ نقد القسمة الثنائية عند أفلاطون :

اعتمد أفلاطون على منهج القسمة (٧٥)* .الثنائية ، والتى مثلت نظريته فى تعريف الأشياء . وتعتمد القسمة عند أفلاطون على وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة " وذلك بأن يقسم الجنس بخاصيات نوعية ، تضاف إليه – فيطبق ما صدقة وتجعل فيه أقساماً مختلفة تطلق عليها أسماء مختلفة . ولكنها تشترك فى معنى واحد ، أى أننا نقسم الجنس إلى نوعين ثم نقسم كل نوع من هذين النوعين إلى قسمين . وهكذا حتى تستنفد القسمة ، ويكون المتبقى هو التعريف المطلوب .

ولكى نصل إلى الماهية ، فينبغى أن نراعى فى القسمة الشروط الآتية :

- أن تطابق القسمة طبيعة الشئ . فلا نضع تقسيما إلا إذا اقتضت هذه الطبيعة القسمة .
- أن تكون القسمة تامة كاملة . فنستخرج من الجنس بعض الأنواع ومن كل نوع بعض الأصناف . حتى ينتهى بنا الأمر إلى البسائط . ذلك لأن الماهية بسيطة فلا ينبغى إذن أن نعتبر المركب بسيطا ، والعرض جوهرا. وقد أخذ أرسطو على منهج القسمة بعض المآخذ. نورد هنا أهمها :

- تعد القسمة عند أفلاطون قاصرة عن الوصول إلى الحد ، إذ تعتبر قياسا ضعيف أو عاجزاً، وذلك لأنها تخلو من الحد الأوسط ، وهو العنصر الأساسى فى القياس

عند أرسطو، وهو الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر ، فالقسمة الثنائية ما هى إلا قياس الدور أو مصادرة على المطلوب ونصل إلى الحد بالتحليل والتركيب مع مراعاة قانون العلة ، فالجنس والفصل معاً هما علتان ضروريتان لوجود الشئ بحيث إذا لم يوجدا لم يوجد الحد ، وإذا وجدا وجد [٧٦] .

- تعد القسمة منهجا عاجزا عن الوصول إلى النتيجة ، فهى منهج غير استنتاجى، وليست بالأحرى استدلال بالمفهوم الصحيح لأنها لا تقدم نتيجة ضرورية [٧٧] .

وقد أوحى نقد أرسطو لنظرية القسمة الأفلاطونية إلى التوصل إلى فكرة القياس وذلك لأن القسمة ضرب من القياس ، فهى تعمل على إضافة محمول مثل " فان " إلى موضوع وهو "إنسان"[٧٨]. وما يسمح بالانتقال من القسمة إلى القياس ، هو طريقة جديدة أضافها أرسطو فى اكتشاف الحد الأوسط .

ويتمثل التعريف كما يرى أرسطو : فى البحث عن الماهية ، بل هو عند أرسطو العلم نفسه[٧٩].

وبالرغم مما قام أرسطو به من نقدٍ للفلاسفة السابقين عليه فى المنطق وخاصة المغالطات السوفسطائية ، ومنهج أفلاطون فى التعريف فلم يسلم المنطق الأرسطى من النقد والدحض من قبل اللاحقين عليه سواء من الرواقيين والأبيقوريين أو فلاسفة العصور الوسطى ، أو حتى الفلاسفة المحدثين [٨٠] وكذلك المناطقة الرمزيين . وإن جانبهم الخطأ فى كثير من الأحيان، وذلك نتيجة لعدم إلمامهم بمباحث أرسطو المنطقية بأكملها . حيث أن ما تناولوه بالدراسة منها يمثل خمسيها فقط ، وذلك لأن أغلبهم كان يتوقف عند نهاية الأقيسة الحملية، أى حتى نهاية الفصل السابع من الباب الأول من كتاب التحليلات الأولى. متجاهلين بقية مؤلفات أرسطو المنطقية وما فيها من نظريات .

تعقيب :

يمكننا أن نخلص مما تقدم إلى أن النقد قد مثل جانباً أساسيا فى بحوث أرسطو المنطقية ، وذلك من خلال فحص البراهين وبيان الصادق من الكاذب منها ، حيث أن النقد يساعد فى معرفة القياس الصحيح من الفاسد حتى لا يقع الإنسان فى الخطأ .

وانتقد أرسطو المغالطات السوفسطائية ، موضحاً أغراضها من المجادلة ، مؤكدا على أن ما اعتمد عليه السوفسطائيين ما هو إلا مجاهدة وليس جدلاً . وذلك لإفحام الخصم وإثبات المتضادات .

وجاء نقده أيضا لمنهج القسمة الثنائية المستخدم فى تعريف الأشياء عند أفلاطون. وقد كان هذا المنهج هو نقطة البداية التى بدأ منها أرسطو لوضع نظرياته فى التعريف والجدل والقياس .

وربما كان هدف أرسطو من نقد محاولات السابقين عليه فى المنطق ، ليؤكد على أنه واضع علم المنطق ، ولكن هذا لا يعنى انه أول من بحث فيه ، وإنما شكلت المحاولات السابقة عليه جذور المنطق الأرسطى نفسه الذى جعله علما قائما بذاته، له قوانينه ومبادئه التى يقوم عليها .

وإذ سلمنا بأن كل الانتقادات التى وجهها أرسطو إلى السابقين عليه من ابتكاره فإننا يجب أن نكرر بأن أرسطو فى هذا الطور النقدى قد وصل إلى درجة أقرب إلى النضج، حيث قام بتحليل وفحص الآراء السابقة عليه، ثم استبعد منها ما يعيقه من بناء نسق أو منهج خاص به، يستطيع من خلاله معالجه شائر نواحى فلسفته. فإن المتأمل لنقدات أرسطو لزينون والسوفسطائيين سوف يدرك أنه لجأ إلى

النقض والاستبعاد، ليقوم ببناء فكراً مغايراً فى طابعه ومنهجه عن سابقيه، ومن ثم يكون مبدعاً إلى حد كبير.

ولكن – هل استمر النقد الأرسطى – لأفلاطون والسابقين عليه فى مؤلفاته الطبيعية والأخلاقية والسياسية ؟ وهل كان نقده ذات هدف ؟ أى هل اعتمد أرسطو على النقد من أجل النقد ، ولاسيما نقده لفلسفة أفلاطون ؟ .

حواشى الفصل الثانى

(1) Anton Chroust, Aristotle. New light on his life and on some of his lost works, vol.2. Routledge & Kegan paul London, 1973 , p , 15

(2) W. Jaeger.Aristotle . Oxford. 1948 P.138
See Alse : Anton chroust . Aristotle . Vol.2,p,8

(٣) أرسطو . بزوتر يبتيقوس . قدمه للعربية مع تعليقات وشروح د/ عبد الغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة الكتاب، ١٩٨٧، ص ١٣.

(٤) نفس المصدر : ب ٤، ص ١٣.

(٥) نفس المصدر: ب ٥، ص ص ٣١-٣٢.

(٦) نفس المصدر: تعليق د/عبد الغفار مكاوى هـ ٦، ص ٣١.
وأيضا . أفلاطون . القوانين ٦٦٠ هـ.

(٧) نفس المصدر: ب٢ ص٣٠ .

(٨) نفس المصدر: ب٣ ص٣١.

(٩) نفس المصدر: ب١٨ ، ب١٩، ص٣٧.

(١٠) نفس المصدر: ب٦٦، ص ٥٤.

(11) Aristotle. Metaphysics. B. Mu, 1078a .

(١٢) أرسطو. بروتريبتقوس، ب٦٨، ص ص ٥٤-٥٥.

(13) Anton Chroust .op.cit . vol. I, p,93.

(14) Ibid., p, 105 : 107

(15) Ibid., vol., I P,108

(16) Ibid. vol. I pp. 113.114.

(١٧) د/ إبراهيم سلامه . بلاغة أرسطو بين العرب واليونان. مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، القاهرة ١٩٥٠، ص١٧.

(١٨) نفس المرجع: ص ص ٢٨- ٢٩.

(١٩) نفس المرجع: ص ٢٩ : ٣٣.

(٢٠) نفس المرجع: هـ١، ص٣٤.

(21) Anton Chroust . op.cit. p ,3.

(22) Aristotle. Metaphysics.p.I. summary .

(23) Anton chroust . op. Cit. p,4

(24) W.Jaeger. Aristotle. p, 13.

(25) Aristotle .Metaphysics.bb. A.m. 991a. 1085b.

وأيضاً د/أمير حلمى مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف،١٩٨٨، ص٢٨١.

(26) Ibid., b, z. 1039 a.

نقلاً عن د/ أميره حلمى سطر. المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٢٧) د. أحمد فؤاد الأهوانى. المدارس الفلسفية. الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية، القاهرة، سنه١٩٦٥، ص٢١.

(28) W.D. Ross, Aristotle , university Paperbacks . fifth edition New York 1949 . PP, 20 , 21.

وأيضا . يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٩ .

(29) Ibid., P , 20 .

(٣٠) د / محمد فتحى عبد الله . الجدل بين أرسطو وكانط . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، بيروت ١٩٩٥، ص ١٧ .

(٣١) أرسطو . السوفسطيقا . ضمن كتبا منطق أرسطو ، الجزء الثالث. حققه وقدم له د/عبد الرحمن بدوى. دار القلم، بيروت ١٩٨٠، ص ص ٧٠٦ـ ٧٠٧ "الفهرس" وأيضاً د/محمد فتحى عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط دراسة مقارنة، ص ٧٦ : ٧٨ .

(32) Aristotle. De sophisticis Elenchis. chi – 164a, 165a – 5 – 7.

(33) Ibid., CH. 2, 165 b 20 – 27 .

(34) Ibid., CH. 2, 165 b. 30 – 35 .

(٣٥) د/ ماجد فخرى . أرسطو. المعلم الأول. الأهلية للنشر والتوزيع، ط٢، بيروت ١٩٧٧، ص٣٢.

(36) J. M. E. Moravcsik. Aristotle. Acollection of critical Essays, Library of congress , New York 1967 . P , 140 .

(37) Aristotel . Sophisticis . Elenchis , CH 3 , 166a – 15 – 18 .

(٣٨) ابن النديم. فهرستـ المكتبة التجارية الكبرىـ القاهرة، د.ت، ص٣٦٣.
وأيضا. د/ محمد فتحى عبد الله. المرجع السابق، ص ص ٧٨ـ ٧٩ .

(39) Ross. OP. Cit., P, 59.

(٤٠) د/ عبد الرحمن بدوى . منطق أرسطو، جـ٣، ص ٧٩٣، هـ ٦ .

(41) Ross. Aristotel. PP, 59. 60 .

(٤٢) *النبرة Accentأو العلامات توضع فى اللغة اليونانية على الحروف المتحركة وعددها سبعة وهى الحروف المتحركةA(Alpha)، E(Epsilon)، H(Eta) ، i(iota)، O(Omicron)، Y(upsilon)، W(omega) -والعلامات فى اليونانية نوعان هانيةC) وغيرها هانية (⊃)، وتوضع العلامة الهانية فوق الحرف المتحرك والذى يأتى فى أول الكلمة ، مثال (١) (α^c) ، (٢) ($\alpha^\supset$) تنطق الأولى Halpha لوجود العلامة الهانية ، وتنطق الثانية Alpha لوجود العلامة غير الهانية . وعندما تبدأ الكلمة بثلاثة حروف متحركة توضع العلامة على الحرف الثانى ، وعند النطق توضع الهاء قبل نطق الكلمة ككل، ويوجد فى اليونانية. ثلاثة أنواع من النبرات (، ، ، W) وينحصر دورها فى الضغط على الكلمة عند نطقها. وتنطبق هذه القاعدة على الحروف المتحركة فقط مع استثناء حرف واحد من الحروف الساكنة وهو P ، إذا جاء فى أول الكلمة توضع عليه علامة هانية ولكن لا تنطق . الباحث.

(43) Aristotle. Sophisticis Elenchis. CH4. 166 b , 20 – 30 .

(٤٤) د/ ماجد فخرى . المرجع السابق ص ٣٣ .

(٤٥) د/ محمد فتحى عبد الله . المرجع السابق ،ص ٨٠ .

(46) Aristotle. OP. Cit. CH5. 167a . 5 – 8 .

وأيضا . د/ ماجد فخرى . المرجع السابق، ص ٣٣ .

(٤٧) د/ محمد فتحى عبد الله . المرجع السابق، ص ٨٠ .

(48) Aristotle. OP. Cit., CH5, 167a. 10 – 12 .

وأيضا د/ ماجد فخرى . المرجع السابق ص ٣٣ .

(٤٩) د/ محمد فتحى عبد الله . الجدل بين أرسطو وكانط ص ٨٠ .

(٥٠) *قياس الدور . وهو أن تأخذ النتيجة وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية . أنظر د/ محمد فتحى عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم باب القاف مادة قياس ص ٢٠٠ .

(٥١) د/ ماجد فخرى . أرسطو المعلم الأول . ص ص ٣٣ – ٣٤ .

(52) Aristotle. OP. Cit . CH5 167 .

وانظر أيضا د/ محمد فتحى عبد الله . الجدل بين أرسطو وكانط ص ص ٧٩ – ٨١ .

W. D. Ross : Aristotle , PP 4 : 6 .

(53) Aristotle, op. Cit., ch5, 167p.

وأيضاً: د. محمد فتحى عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، ص ٧٩:٨١.

(54) Aristotle. OP. Cit. CH6 168b 20 – 25 .

(٥٥) د/ محمد فتحى عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم باب القاف ص ٢٠٤ .

(٥٦) أرسطو السوفسطيقا، ف٦، ١٦٨ أ، نقل عيسى بن زرعة، ص ٨٢٧ .

(٥٧) نفس المصدر: ف٦، ١٦٨ ب، نقل عيسى بن زرعة، ص ٨٣٢ .

(٥٨) *الحد . Term . وهو اللفظ أو عدة الألفاظ التى ننطق بها أو نفكر فيها وتدل على شئ أو على نوع من الأشياء موضوع الحديث أو التفكير . ويدرس المنطق أنواع الحدود ويصنفها أصنافا مختلفة على أسس أربعة جزئية وعامة ، محسوسة ومجردة نسبية ومطلقة ، موجبة وسالبة . انظر د/ محمد فتحى عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم ، باب الحاء مادة الحد ص٩٠ .

(٥٩) نفس المصدر ف٧ ١٦٩ أ ٢٥ – ٣٠ ص ٨٤٦ .

(٦٠) نفس المصدر . ف٩، ١٧٠ ب، ٢٥ – ٢٨، ص ٨٦٠ .

(٦١) محمود السيد مراد . فلسفة التنوير لدى السوفسطائين . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب بسوهاج . جامعة أسيوط . ١٩٩٥، ص ص ١٨٧ – ١٨٨ .

(62) Aristotle. De Sophisticis Elen chis. From CH16:Ch26 175b, 176b, 177a 178 b, 179 b, 180b, 181 a .
وأيضا . نهلة محمد مصطفى . نظريات أرسطو المنطقية وأصولها لدى السابقين عليه . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٦، ص ٣٦١ : ٣٦٣ .

(٦٣) أرسطو . الطوبيقا م٨، ف٩، ١٦٠ ب، ١٥ – ٢٠ .

(٦٤) *الموضوعات غير المشهورة . هى الموضوعات التى تتفق مع الواقع ، أو يثبت صحتها الاستقراء ، وليست عبارة عن الموضوعات الشائعة عند البشر ولم يكن لها أساس فى الواقع .

(٦٥) نفس المصدر م٨ ف١٠ ١٦١ أ ٥ – ٢٠ .

(٦٦) روبير بلانشى . المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل . ترجمة د/ خليل أحمد خليل . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، د . ت، ص ٢٦ .

(٦٧) أرسطو – الطوبيقا م٨، ف١١، ١٦١أ، ٢٢ – ٤٠ .

(٦٨) نفس المصدر: م٨، ف١١، ١٦٢ أ، ١٥ – ٣٠ .

(69) Irving M. Copi. introduction to logic . M acmillan publishing CO, inc,6.E, New York 1978, P.82.

(٧٠) ابن رشد تلخيص كتاب القياس، جـ٤، ضمن تلخيص كتب أرسطو فى المنطق حققه د/ محمود قاسم . راجعة وأكمله وقدم له وعلق عليه د/ تشارلس بتروث ، د/ أحمد عبد المجيد هريدي . الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣، م١، ٩١، ١٥– ٢٢، ص ١٢٢ .

(٧١) أرسطو . الطوبيقا م٨، ف١٢، ١٦٢ ب، ٥– ١٣.

(72) Cohen. R. Morris and Ernest an introduction to Logic Rout Ledge and kegan paul Ltd . London 1966 . P , 93 .

(٧٣) أرسطو . الطوبيقا م٨، ف١٣، ١٦٣أ، ٥ – ٢٠ .

(٧٤) نفس المصدر م٨، ف١٤، ١٦٤ ب، ١٠ – ١٥ .

(٧٥) * قسمة Division تحليل ما صدق عليه اسم كلى من أجل معرفة الأنواع التى يتألف منها جنس من الأجناس بالتفصيل ، وإظهار وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بينها . وهى عند أفلاطون مرتبطة بالجدل النازل ، حيث يستخدمها فى ترتيب المثل فى أجناس وأنواع ، وتكون قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تضاف إليه فتضيق ما صدقه ، وتجعل منه أقساما مختلفة بأسماء مختلفة وتشترك مع ذلك فى معنى واحد .

- القسمة الثنائية Dichotomy وهى الأساس الذى أنطلق منه أرسطو لبناء نظرية فى القياس وهى نافعة فى باب التعريف حيث يؤكد على انه كلما زاد المفهوم قل الماصدق . وهى تقوم على تقسيم الكلى إلى نوعين : نوع له صفة من الصفات . ونوع ليست له هذه الصفة مثل تقسيم الحيوان إلى ماله عمود فقرى، وما ليس له عمود فقرى. وهى القسمة المثلى عند أفلاطون كأن تقول : السياسة علم ، والعلم نظرى وعملى ، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى . والعلم نظرى علم يأمر وعلم يقرر . والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى وهكذا حتى يتعين معنى السياسة .
- أما القسمة الجبرية Logical Division التى ظهرت عند جورج بول فتعد مرتبطة بحساب الأصناف إحدى نظريات المنطق الرمزى الأربع ، وقد فكر بول فى استخدام عملية القسمة الجبرية فى الأصناف على أساس أن القسمة تعد عكس عملية الضرب . ولا فرق عند بول بين القسمة الجبرية والطرح . حيث أن كلاهما يفيد الاستبعاد .
- انظر د/ محمد فتحى عبد الله . معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم باب القاف مادة القسمة ص ص ١٨٥ – ١٨٦ .

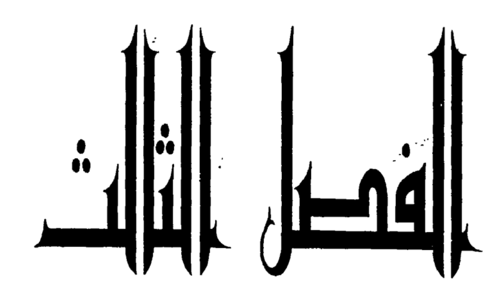
(٧٦) د/ على سامى النشار – المنطق الصورى منذ أرسطو وتطوره المعاصر، مطبعة دار نشر الثقافة، ط١، إسكندرية، ١٩٥٥ ، ص ص ١٥١ – ١٥٢ .

(٧٧) أرسطو – التحليلات الأولى أ١، ف١، ٥-١١ .

(٧٨) اميل برهييه . تاريخ الفلسفة جـ١، ص ٢٣٥ .
وأيضا روبير بلانش – المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، ص ص ٣٢ – ٣٣ .

(٧٩) د/ على سامى النشار – المرجع السابق ص ١٣٨ .

(٨٠) * نظر أ/ زكريا منشاوى الجالى . الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطى وأهميتها . رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب – جامعة أسيوط ٢٠٠١ .



الفصل الثالث

الاتجاه النقدي عند أرسطو في مبحثي الطبيعة والميتافيزيقا

تمهيد

شكل النقد عند أرسطو، جانبا من جوانب البحث وخطواته فى العلوم النظرية التى غايتها البحث عن المعرفة لذاتها ، وكذلك فى سائر العلوم الأرسطية . وذلك لأنه يجمع ما بين العالم والفيلسوف بالإضافة لتأريخه للفلاسفة السابقين عليه، فقد قدم أرسطو عرضاً تاريخيا نقديا لآراء الأولين والمعاصرين، محاولاً تفسيرها على أساس عقلى، موضحا ما لها وما عليها، وكان من عادته أيضا أن يعرض أولاً لمذاهب السابقين ليفندها ويمحصها، ليبقى على الصحيح منها ويستبعد ما لا يعد حقيقة واضحة ومتفقة مع بداهة العقل والواقع المادى المحسوس. وانصب النقد الأرسطى على هدم البراهين الفاسدة المستنبطة من المقدمات والمبادئ المسلمة فى كل علم، دون التعرض للبراهين التى لم تبن على مبادئ مسلمة . وهذا هو الجانب السلبى من النقد الأرسطى، أما الجانب الإيجابى للنقد الأرسطى، فقد تمثل فى محاولته لتغيير البراهين الفاسدة وتبرير وتفسير أسباب فسادها. وتطرق النقد عند أرسطو فى بحوثه الطبيعية والميتافيزيقية، فى دراسة المشاكل المتعلقة بالطبيعة التى وقع فيها الفلاسفة أثناء تصورهم وصياغتهم لها، حتى يتفادى هذه الأخطاء ومشاكلها فى بحوثه الطبيعية التى ارتبطت أيضا ببحوثه الميتافيزيقية، ولم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئاً جديداً تماما تصدر لأول مرة من عقله، فهو فى تفنيده لأية مشكلة كانت عادته أن يبدأ بالتيار السائد والآراء السائدة لينقدها ويطرح جانبا ما لا قيمة له لكى يبقى على الصالح منها ويضف إليها انطباعاته وأفكاره الأصيلة، وفى مؤلفاته الطبيعية لم يترك شيئا لدى السابقين عليه إلا ونقده بدءا بالحركة ولواحقها، الطبيعة وعناصرها. والظواهر السماوية، مضيفاً أفكاراً جديدة لم يتطرق إليها غيره. وفى أبحاثه الميتافيزيقية، مثل مبدأ العلية

والمحرك الأول مثار نقده للسابقين. بالإضافة إلى جوانب طبيعية تطرق إلى بحثها ونقدها فى كتابه الموسوم بالميتافيزيقا .

ولكن هل كانت أوجه النقد التى قدمها أرسطو للسابقين عليه أصيلة لدى صاحبها أم وعى إليها وعدل منها ، وما نقده أرسطو كان مثار نقد سابقيه؟ وهل كان محقا فى تصحيح طريق البحث وإزالة سلبيات السابقين عليه ؟ وهل كانت هذه السلبيات من فساد البراهين وغيرها أساساً لفكر أرسطو الفلسفى ؟

أولاً : الاتجاه النقدى فى بحوث أرسطو الطبيعية:

اشتملت العلوم النظرية عند أرسطو على ثلاثة علوم. (الرياضة، الطبيعة والفلسفة الأولى).

واهتمت الأولى : (الرياضة) بدراسة الأشياء غير المنفصلة عن الوجود وغير المتحركة، أى تهتم بدراسة الأعداد التى تعبر عن موضوعية الوجود مثل الكميات، فتقوم بدراسة الوجود المتحقق فى الجسمانى وغير المتحرك.

والثانية : (علم الطبيعة): اهتم بدراسة الأشياء المنفصلة عن الوجود المتصفة بالحركة . مع دراسة الجوانب الأخرى للطبيعة التى تجعلها مبدأ للحركة والسكون أى تهتم بدراسة الموجود المتحرك الجسمانى.

والثالثة : (الفلسفة الأولى) اهتمت بدراسة الأشياء اللامنفصلة عن الوجود وغير المتحركة مع دراسة الجواهر التى توجد منفصلة عن أى مادة. فهى العلم

الذى يتناول بالدراسة اللامتحرك واللاجسمانى[1]. والذى يدرس الوجود بما هو موجود.

وعليه فالطبيعة[2]* عند أرسطو هى مبدأ الحركة والسكون ، وقد عرض أرسطو فى معظم مؤلفاته الطبيعية لنظرية الحركة ولواحقها كالزمان والمكان واللامتناهى ناقداً القائلين بنفى الحركة والتغير وما يتعلق بهما . ويرى أرسطو أن الحركة والمكان، الخلاء والزمان. شروط مشتركة عامة لسائر الظواهر الطبيعية، وينبغى أن نعتبر كل واحدة منها داخلة فى بحثنا، وذلك معالجة خواص الأمور متأخرة عن الأمور المشتركة العامة لجميع الأشياء الطبيعية [3]. وينتقل أرسطو من وضع قضية مسلمة ، وهى أن الأشياء والموجودات الطبيعية فى كليتها، أو فى جزء منها واقعة تحت الحركة والتغير . وهذا واضح بينٌ من الملاحظة والاستقراء[4]. إلى نقض تعاريف القدماء للحركة واتصافها بالغيرية واللامساواة واللاوجود . لاعتمادها بالضرورة على ما يحركها ويغيرها ، وما يتحرك يصير إلى حالة أخرى جديدة غير مساوية لوجوده الأصلى .

فالحركة تحول الشئ إلى اللاوجود، مثال: تغير الأبيض إلى اللاأبيض ، فالحركة وهم . ولا يوجد فى الوجود إلا الثبات ، وهو ما ذهب إليه الإيليين :

ـ نقد الحركة ولواحقها لدى السابقين على أرسطو والمعاصرين له :

ـ نقد حجج الإيليين فى نفى الحركة .

ذهب بارمنيدس إلى أن الوجود واحد ثابت لا يتحرك، لأن الحركة تخرجه من حالة الوجود إلى اللاوجود ، بمعنى أن الحركة فساد على الإطلاق وتابعه فى ذلك

تلاميذه مثل: زينون الذى وضع حججاً أربعة لنقض الحركة والكثرة، وكذلك ميلسوس الذى تابع المعلم الأول (بارمنيدس) فى واحدية الوجود وثباته .

لقد دحض أرسطو مبدأ الإيليين بقوله: "إن بحث مسألة ما إذا كانــت جميــع الموجودات تقوم على وحدة واحدة وأنها غير متحركة ، فإنـــه ينبغـــى أن نقـــول إن النظر فى هذه المسألة ليس من شأن دارسى الطبيعة ولا يحتاج أن يبحثها – ذلك أنه إن افترضنا وحدة المبدأ الطبيعى، وكان (الواحد) موجودا فقط، وقصدنا بالواحد هنـــا غير المتحرك، لم يكن هناك مبدأ أصلاً، لأن المبدأ إنما يكون دائما مبدأ لشئ مـــا أو لأشياء كثيرة"(٥).

ورفض أرسطو ثبات المبدأ الأول الطبيعى، لأن هذا الثبات الدائم لا ينتج عنه شئ ولا يعد سببا أو مبدأ لأشياء أخرى، فالواحد المادى غير المتحرك لا يقبل كونـــاً أو فساداً وبذلك فهو لا يعد مبدأ على الإطلاق ، بسبب تمركزه حول ذاته فـــى ثبـــات مطلق . فى مقابل مبادئ أخرى تعمل مستقلة على ظهور الأشياء. وهذه هى الثنائية التى تكمن فى لب الواحدية . ورأى أرسطو أن بارمنيدس قد عمل على هدم الأساس المنطقى لمذاهب الواحدية المادية ، والتى كانت فى الحقيقة نقطة التحول فى تحديـــد آراء أوائل السوفسطائين، فقد أفسد بارمنيدس بجدية من خلال ثنائية الوجـــود التـــى ظهرت فى القسم الثانى من قصيدته، والتى تمثل وجه نظر أخرى عن الوجود الواحد وصفاته التى حددها بارمنيدس فى القسم الأول من قصيدته، وهـــو مـــا يـــدل علـــى تناقض بارمنيدس ومفارقته للوجود الواحد. وعمل ميلسوس من خلال اعتراضه على انتهاك قوانين المنطق الصورى(٦).

حيث أكد على أنه من المحال أن تكون الموجودات واحدة، ورأى أرسطو أن بارمنيدس وميلسوس يستدلان على دعواهما استدلالاً مرائيا سوفســطائيا ، لأنهمـــا

يضعان مقدمات كاذبة ويستنتجان منها أقيسة باطلة ، إلا أن استدلال ميلسوس أبشع، فلا يتردد الإنسان أن يشك فيه وأن يدحضه ، فقد اعتقد أنه يستطيع من هذه القضية: (إذا كان كل ما يتكون ويحدث فله أول يبتدئ منه) أن يستنتج : (كل ما لا يتكون فليس له أول يبتدئ منه) ثم هناك شناعة أخرى، حينما جعل مفهوم الأول الذى منه الإبتداء شاملا لكل شئ محدث ، قاصدا بذلك تبعا للشئ المتكون المحدث لا تبعا للزمان، وهذا لا يخص فقط الوجود على وجه الإطلاق بل وأيضاً الإستحالة . كأن التغير لا يحدث دفعة واحدة . وأيضا لماذا نستنبط عدم التغير من الوحدة ؟

ثم لماذا كان التغير من حيث هو استحالة محالاً ؟ وبالطبع فإن وحدة الوجود لا يجوز أن تكون متجانسة من نوع واحد كأنه مقدار من الماء،إلا أن تكون وحدة نوعية من المادة لزم عنها الوجود (٧) .

وذهب ميلسوس فى إثباته للواحد بالذى لا يتكون ولا يفسد من خلال تباينه مع ما هو مشاهد والذى يتكون ويفسد . أى أنه لم يتوصل إلى قوله بالواحد الثابت إلا من خلال رؤيته لما هو متحرك ، وبذلك فهو لم يقل بوحدة الوجود بل ذهب إلى القول بما هو ثابت وما هو متحرك.

ورأى أرسطو أنه يمكن أن نستعمل نفس المنهج فى الرد على حجج بارمنيدس، وإن كانت هناك أدلة أخرى تخصه. فمن ناحية فإن مقدماته كاذبة لأنه استعمل الوجود فى معناه المطلق ، فى حين إنه يقال على أنحاء شتى . ومن ناحية أخرى ، فإن إنتاجه فاسداً، لأنه حتى إن سلمنا بمثل هذه القضية " لا شئ مما هو غير أبيض موجود " فإن كان للأبيض معنى واحد فإن الشئ الأبيض ينبغى أن يكون كثيراً لا واحداً ، لأن الأبيض ليس واحداً بالاتصال لا بالتعريف ، إذ أنه فى البياض وموضوعه ينبغى أن نميز تصورهما دون أن نضطر مع ذلك لأن نفترض خارج

الموجود الأبيض شيئا قائما بذاته مفارقا ، وإنما تمايز البياض وموضوعه كان بسبب المفهوم أو التصور، وهذا المعنى لم يكن معروفا فى عهد بارمنيدس [٨] .

لقد نظر بارمنيدس إلى الوجود فى معناه المجرد ، زاعما بأن الوجود موجود، وهو بهذا قد خلط بين الموضوع ومحموله، أو بين الموضوع على أساس أنه جوهراً، وبين الأعراض التى تتوالى عليه ، وارتفع بها إلى الجوهر، وجعلها فى مرتبته، علما بأن الجوهر لا يتكون ولا يفسد، لأنه لا يتحرك ولكن الأعراض وتغيرها الكيفى واستحالتها تتكون وتفسد.

وعلى ذلك كما يرى أرسطو فإن الموضوع الذى يكون الوجود محمولا عليه وموصوفاً به يرتفع وينتفى، لأن الموضوع مباين ومخالف للوجود، ويصير الموضوع شيئا غير موجود. ويترتب على ذلك أن الوجود من حيث هو وجود لا يمكن أن يكون فى شئ أخر، لأن ما به ماهية هذا الشئ لا تنتمى إلى الوجود، إلا أن يكون الوجود يدل على معان شتى متى يكون كل واحد منها يمثل موجوداً معيناً [٩] .

وهذا ما ذهب إليه أرسطو فى قوله أن الوجود يقال على أنحاء شتى وهى المقولات التى يقع فيها الوجود وحددها بعشرة مقولات وهى أعم أجناس الوجود وهى الجوهر، الكم، الكيف، العلاقة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل والانفعال[١٠] .

وإذا افترضنا أن الوجود بما هو موجود يختلط ويمتزج مع البياض كانت ماهية البياض مباينة لماهية الوجود لأنه لا شئ من الوجود يمكن أن يحمل على البياض، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد إلا الشئ الحقيقى، وحينئذ يرتفع البياض وينتفى لا بمعنى أنه يصير غير موجود على هذا الوجه أو ذاك، بل بمعنى أنه غير موجود أصلاً. إذن فالوجود من حيث هو وجود عدم (ليس له صورة) أى لا وجود

له[11]. ومن صفات الواحد البارمنيدى أنه كلى لا ينقسم حتى لا يشاركه فى واحديته ووجوده شيئا آخر.

ورفض أرسطو هذه الواحدية المطلقة، لأن الوجود من جهة ما هو موجود قد ينقسم إلى أشياء أخرى ، كما يشهد لذلك التعريف، فمثلا إذا عرفنا الإنسان بأنه كائن حقيقى، كان من الضرورى أيضا أن يكون الحيوان وذو الرجلين موجودين حقيقيين ، وذلك أنهما إن لم يكونا كذلك كانا عرضين مفارقين أو صفتين زائلتين. ولكن لمن هما عارضان ؟ للإنسان أم لموضوع آخر ؟ وهذا محال لأننا نطلق لفظ العرض أو الصفة إما على ما كان محتملا لأن يوجد فى موضوع أو غير محتمل لذلك،وإما على ما كان مندرجاً تعريفه تحت الشىء الذى له العرض، كالجلوس من جهة كونه عرضاً مفارقاً. وينبغى أن نضيف أن كل ما يندرج تحت تعريف شئ ما أو يكون عناصره، فإنه تعريفه لا يكون مستغرقا، أعنى تعريف الكل ذاته، فالكل يتألف من أشياء غير منقسمة [12].

أن ما يريد أرسطو توضيحه هنا فى نقضه للوجود البارمنيدى . هو أن الموجود الحقيقى لا يعد عرضا لشئ آخر، لأنه بهذا يكون محمولا، ولا يحمل عليه شئ على أساس أنه عرض وليس جوهراً.

فأثبت أرسطو أن الماهية هى حقا الوجود من حيث هو وجود، أى الوجود الذى ليس مرجعه إلى مبدأ أعلى، ولكن هو حقا مبدأ جذرى [13].

إن ما يرفضه أرسطو هو أن يكون الوجود واحدا. ولكن لو كان الإيليون قد ذهبوا إلى القول بأن الواحد كثير، وجعلوا الواحد جوهرا. لاتفق معهم أرسطو فى رفض الحركة، لأنه رأى أن المجال الذى تحدث فيه الحركة ليس هو مجال الجوهر

(الموجود المتشخص) ذلك أن الحركة تكون بين الأضداد وليس شئ من الموجودات يعد ضداً للجوهر المشار إليه[١٤].

فالحركة عند أرسطو تكون فيما يلى :

- من الوجود إلى الوجود. (الحركة المعاكسة)
- من الوجود إلى اللاوجود. (الفساد)
- من اللاوجود إلى الوجود. (الكون)
- من اللاوجود إلى اللاوجود. (مستحيلة)

ولكن التغير لا يوجد إلا بين الأضداد، وتمثل الحالة الثالثة وهى الانتقال من اللاوجود إلى الوجود، الكون بالمعنى الخاص عند أرسطو، أما الحالة الثانية فهى تعبر عن فساد الوجود بانتقاله إلى ما هو غير موجود. وتمثل الحالة الأولى حقيقة ما هو مقصود بالحركة التى تقع فى الكم ، الكيف والمكان لأنهما يشتملان على الأضداد [١٥].

- نقض حجج زينون الأربع فى نفى الحركة :

قدم زينون حججا أربع لنفى الحركة، ومثلها لنفى الكثرة تأكيدا لمذهب الإيلية فى قولها بالوجود الواحد الثابت، وقامت حججه لنفى الحركة على أن كلا من الزمان والمقدار منقسما إلى ما لا نهاية. ولا تستطيع الحركة أن تبلغ مداها إلا إذا قطعت نصف المسافة ، ثم نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية.

الحجة الأولى: تقول باستحالة الحركة، لأن المتحرك مهما كان قريبا من نقطة مفترضة فسوف يتعين عليه دائما أن يقطع النصف، وتمت لزينون هذه المغالطة فى إبطال الحركة من خلال انقسام غير المتناهى، والقياس الذى صاغه زينون "هو لو كانت حركة، لأمكن قطع ما لانهاية له فى زمان متناه وهذا محال، إذن

فوجود الحركة محال" (١٦). ولكن حجة زينون هذه تقوم على افتراض خاطئ، وذلك لأن غير المتناهى يقال بمعنيين، على المسافة أو على فترة من الزمان (أو فى الحقيقة على أية كمية متصلة) وإما من جهة انقسامها أو من جهة طول امتدادهما ، ومن ثم لا يمكن أن تتلاقى الأشياء غير المتناهية من جهة الكم فى زمان متناه، لكن يمكن أن يقطع ما لا يتناهى فى قسمته. لأنه فى هذه الجهة من الاعتبار أن يكون الزمان أيضاً غير متناه وتبعاً لذلك فإن المسافة التى تكون غير متناهية يمكن أن تقطع فى زمان غير المتناهى(١٧).

الحجة الثانية: وهى تعرف باسم أخيل، وهى تلك الحجة بعينها التى استعمل فيها التصنيف والقسمة الثنائية مع فرق، وهو أن تقسم المقادير التى نأخذها تباعاً ليس تقسيما إلى الأنصاف (بل حسب أى نسبة نريد أن نفترضها بين السرعات). وقد أقحم زينون عنصراً خطابيا ممثلا فى هذا العداء، البطل المشهور بسرعته حتى لا يكون قادراً على أن يلحق الأبطأ. والزعم القائل بأن الشئ المتقدم لا يمكن أن يلحق به هو زعم فاسد. وذلك أنه حين يكون سابقا متقدما لا يلحق، لكن هذا لا يمنع على الأقل أن يلحق به إذا سلم له زينون بأن يقطع حتى النهاية المسافة المتناهية (١٨).

الحجة الثالثة: يقول فيها "أنه لما كان الشئ الموجود فى حال السكون، متى تزايل

بأى درجة ما خارجا عن مكان متساوية أبعاد مقاديره وافترضناه شيئا متحركا فى "أى آن" أثناء حركته المفترضة فى المكان الذى يشغله فى ذلك الآن، فإن هذا الشئ يكون كالسهم إذا رمى به عن قوسه، فإنه لا يتحرك أثناء طيرانه فى الهواء. إلا أن

هذه النتيجة كاذبة:لأن الزمان لا يتألف من آنات ذرية جزئية كما لا يتألف أى مقدار من عناصر ذرية"[١٩].

إن ما يريد زينون إثباته من خلال نفيه للحركة. أن المسافة اللامتناهية لا يمكن بلوغها فى الزمان المتناهى. والسهم لا يتحرك أثناء طيرانه فى الهواء لأنه يتحرك فى فترة ما من الزمان قاطعا لشئ ما وهو فى حال سكونه، وهو بهذا قد أثبت أن السهم متحركا وساكنا فى آن واحد . وهذا خلف.

أما الزمان عند أرسطو فهو لا ينفك عن الحركة وليس مماثلا لها ، بل هو مابه يمكن أن تقدر الحركة تقديراً عددياً [٢٠].

اعتمد زينون على القسمة الثنائية ، ليدلل على لا تناهى المسافة فى مقابل الزمان المتناهى. أما أرسطو فقد ربط الزمان بالحركة فكلاهما لا نهائى وغير منقسم، فالزمان متصل وإن كان ينقسم إلى الماضى والحاضر والمستقبل فالحركة متصلة. كما أكد أن أكمل أشكال الحركة، هى الحركة الدائرية.

الحجة الرابعة: وتقوم على افتراض أن الشئ المتحرك يقضى زمانا مساويا فى مروره بمحاذاة شئ آخر متساو معه فى المقدار، سواء كان هذا الشئ الأخر ثابتاً أم متحركا وهذا الافتراض خاطئ. لأن كل ما يتحرك، فإنما يتحرك فى فترة من الزمان ويتغير من شئ لأخر[٢١].

ويرى أبو الفرج عبد الله بن الطيب [٢٢]*. أن أرسطو قد وجه نقدين لزينون.

أولهما: يتعلق بإبطال التغير.

وثانيهما: يتعلق بإبطال الحركة.

أما عن النقد المتعلق بالتغير، فيقوم على ما يتغير على سبيل التناقض من اللاوجود إلى الوجود، ومن الوجود إلى اللاوجود،وليس كما أكد زينون أنه يتم فقط من الوجود إلى الوجود. لكن لم يرفض أرسطو التغير من الوجود إلى الوجود، ولكنه أكد على التغير القائم على الأضداد، وهو الكون والفساد وأما النقد المتعلق بإبطال الحركة فهو أن الكرة عنده متحركة، وهى غير مفارقة لمكانها. فليست إذن متحركة، وقد عدها متحركة، فهى إذن متحركة ولا متحركة معاً. فهى متحركة بأجزائها، لأن أجزاءها مفارقة لأماكنها ومبدلة لها. وليست متحركة بكليتها بمعنى أنها بدلت مكانها. ويرى أن كلا النقدين يرجعا إلى سبب واحد وهو القسمة اللانهائية. إلا أن القسمة فيهما مختلفة. أما فى النقد الأول فجعل القسمة فيه بنصفين، وأما فى النقد الثانى فإنه أوجب اختلاف القسمة بحسب اختلاف الحركات، الأسرع والأبطأ[٢٣].

يبدو أن أرسطو قد اعتمد على نفس منهج زينون الذى نقض به دعاة الكثرة والحركة وهو برهان الخلف . الذى اعتمد عليه أرسطو أيضاً لنقض الإيليه. والذى اثبت من خلاله أنهم ذهبوا إلى إثبات الحركة والسكون فى آن واحد وهذا خلف، أما التغير عند الإيليين فهو تغير مفاجئ، ينقل الشىء إلى اللاوجود. وهو ما أكدت عليه الإيليه ورفضها تغير الأشياء واستحالتها. لأنه يعمل على تحول كيفيات وطبائع الأشياء إلى طبائع أخرى، وهو ما يسمى باللاوجود عند بارمنيدس وأتباعه . أما التغير عند أرسطو فهو نوعين، ما يتم بصورة مفاجئة والمرتبط بالكون والفساد والذى يؤدى إلى التغيير أو التبديل وهو التغير الجوهرى، أما النوع الثانى فيتم بالتدريج وهو التغير العرضى، والذى يقع إما فى المكان أو فى الكيف أو فى الكم[٢٤]. وهى ثلاثة مقولات حددها أرسطو ، تتم الحركة فيهم جميعا لاحتوائهم على التضاد . ويرى أرسطو "أنه يقال عن الشئ إنه غير متحرك" إذا كان بطبيعته لا تدرك

فيه الحركة (مثل أن الصوت غير مرئى) أو لأن حركته بطيئة جداً حتى أنها لا تكاد ترى ، أو لأنه بطئ (فى ابتداء حركته) مما يكافئ كونه لا يقدر على التحرك ، وهذا الصنف من الأشياء غير المتحركة هو ما أطلق عليه لفظ السكون ، لأن السكون هو ضد الحركة ، وهو عدم ليس من شأنه أن يقبل الحركة[٢٥]. وقد قام أرسطو بمحاولة نقد وجه نظر السابقين عليه لتصور التغير وإمكانيته وخاصة بارمنيدس الذى رفض وجود أى مادة لمحاولة فهم الطبيعة ، ويرى أنه كان على صواب فى قوله عدم إمكانية وجود اللاموجود من اللاموجود، ولكنه أخطأ فى حل المفارقات العامة للتغير[٢٦] .

وقد أوضح أرسطو أن الإيليين وخاصة بارمنيدس قد أخفقوا فى تناول المسائل الطبيعية ، وألغوا التقدم والتطور الطبيعى لدى السابقين عليهم واللاحقين لهم . وعندما ذهب بارمنيدس إلى عدم إمكانية كلا من الصيرورة والتغير . كذلك جاء نقض أرسطو للمدرسة الميغارية التى اتبعت قول بارمنيدس فى الوجود المطلق ورفضها للكثرة والحركة باعتبارهما وهما [٢٧] .

تناول أرسطو فيما سبق عرضه نقض حجج الذين أنكروا الحركة والتغير . وتأكيدهم على الثبات . وتأتى الفرضية الثانية المتعلقة بالحركة. وهى هل الحركة ذاتها حدثت ولم تكن من قبل موجودة ؟ وهل ستكف بدورها عن الوجود بحيث لا يبقى شئ متحرك بعد ذلك ؟ أم أن الحركة لم تبدأ فى الوجود قط ولن تكف عن الوجود[٢٨]. ؟

- نقده للقائلين بالتغير المستمر :

انتقد أرسطو القائلين بالثبات والسكون التام للموجودات، لأن هذا يعد منافيًا لما تشاهده حواسنا، وما تثبته التجربة. وكذلك القول بأن الأشياء كلها تتحرك باطلاً،

لأن الطبيعة هى مبدأ الحركة كما هى مبدأ للسكون، وأن الحركة هى مبدئيا منتسبة إلى مادة. وفى الحقيقة أن هناك من الفيزيائيين من يقول بأن كل شئ يوجد دائما فى حركة، وإن كانت بعض الحركات بطيئة وصغيرة لدرجة أن حواسنا لا تكاد نلاحظها. وهؤلاء وإن لم يحددوا أى نوع من الحركة فإنهم يعنون كل صنف من أصنافها، وليس يصعب الرد عليهم إذ ليس النمو والاضمحلال يمكنهما أن يكونا دائمين بل هناك أيضا أمر وسط هو نقطة يقف عندها النمو ويبتدأ عندها الاضمحلال[٢٩] (العدم) (وهو نهاية صورة وبداية صورة أخرى).

وجه أرسطو نقده للقائلين بالتغير المتصل إلى هرقليطس وأتباعه الذين أصبحوا أكثر مغالاة فى تعبيرهم عن التغير، مثل أقراطيلوس، الذى وصل من خلال التغير المستمر إلى عدم إدراك الفرد للتغير، من خلال تأكيده على أننا لا نستطيع أن ننزل النهر الواحد ولو لمرة واحدة، دون أن تغمرنا مياهاً جديدة.

وتوصل هرقليطس إلى الوحدة من خلال صراع الأضداد، وانبثاق الضد من الضد، وتحول كلاهما إلى الآخر، فذهب إلى قوله بصراع الأضداد، ليثبت التغير الكلى للموجودات . دون أن يحدد درجات هذا التغير ومراحله . أما أرسطو فى نقده لتغير هرقليطس ، فقد رأى أن كل ما يتغير يجب أن يكون منقسما ، فتغير الأبيض يكون إلى الأدكن لا من الأبيض إلى الأسود[٣٠] .

أما هرقليطس فقد اعتبر أن الشئ يتغير بكل أجزائه إلى الضد، دون أن يحدد المراحل التى يتم من خلالها التغير، والمرحلة التى ينتهى عندها النمو، وتكون بداية للاضمحلال. والتغير لا يتم إلا بوجود مادة تتحول من خلال التغير إلى مادة أخرى قابلة للتحول إلى مادة غيرها، لا أن تتحول إلى عدم، وهو ما يتضح لنا، خلال عملية التغير[٣١]. والمادة أو الهيولى هى أولى المبادئ التى حددها أرسطو لكى تتم عملية

التغير، مؤكدا أن ما ليس بمادة فلا يعتريه التغير[٣٢]. وما يعنيه أرسطو بالمادة هو ما لم يكن له فى ذاته أى كيف أو كم أو أى صفة من الصفات التى تحدد الوجود ولا يوجد أى شئ بخلافها يمكننا من التنبؤ بحالة الوجود الأولى[٣٣].

وصفات المادة الأولى أو الهيولى كما حددها أرسطو لا تختلف عن حالة الاختلاط الأولى كما حددها السابقين عليه من أمثال هزيود والعماء الأفلاطونى، ولكن توصف مادة أرسطو بأن فعلها أو استعدادها لكى تتشكل فى صورة واضحة سابق على قوتها. وليست فى حاجة إلى فاعل يعمل على تشكيلها أو مثال تحاكيه لكى تتكون. وقد استطاع أرسطو من خلال نقده لتغير هرقليطس المستمر أن يتجنب ثنائية التضاد. وذلك بالنظر إلى حد واحد من الضدين ، فأحد الضدين يكفى حضوره أو غيابه لإحداث التغير، مؤكدا أن مبادئ التغير ، الهيولى والصورة والعدم ليست أكثر من الأضداد . وعنها ينشأ التكون[٣٤]. ويبدو أن ما فهمه أرسطو ، وانتقد هرقليطس من خلاله، هو استمرار التغير بلا انقطاع، ما يشاهد منه وما لم يشاهد . مؤكدا على ضرورة التغير، كحقيقة من حقائق الوجود الطبيعى ، ومنطلقا أساسيا للكون والفساد ، واضعا مبادئ تحكم عملية التغير، وتحدد ما ينتهى عنده الكون ، وما يبدأ من خلاله الفساد . ولكنه لم يدرك أن تغير هرقليطس لم ينصب على المادة، ولكن على صورة العالم المحسوسة، لكى يصل بعد تجريدها ، إلى إدراك اللّوجوس.

ويعد هذا واضحا فى اختياره النار كمادة أولى .

ـ نقض أرسطو للقائلين بحدوث الحركة:

رأى أرسطو أن كل من بحث فى الطبيعة أثبت وجود الحركة ولكنه ذهب إلى حدوثها، وعدم استمراريتها وارتباطها بالسكون فى فترات ، بعد أن تنقضى مهمتها

الرئيسية، وهى إخراج الأشياء والموجودات من حالة الاختلاط الأولى إلى حالة تمايزها وتفردها عن الموجودات. وجاء نقضه لرأى كلاً من أنكساجوارس وإمبادوقليس فى الحركة بقوله: " إن كان يمكن فى وقت من الأوقات أن يكون هناك غياب كامل للحركة، فقد يتصور ذلك على أحد وجهين: إما على ما يقوله أنكساجوارس، وهو أن جميع الأشياء ظلت على حال الاختلاط ساكنة لا حركة فيها، زمانا بلا نهاية، ثم إن العقل جاء وفرض عليها الحركة ففرقها وميزها، أما على ما يقوله إمبادقليس وهو يتصور أن الحركة وغيابها يكون على التبادل أو التعاقب الدورى ، ظنا منه أن الأشياء تكون فى حركة عندما تجذبها الجاذبية " من الكثرة إلى الوحدة وأن " القوة الطاردة " تدفعها عن الوحدة إلى الكثرة. إلا أن كل ذلك يكون ساكنا بلا حركة فيما بين فترات الجذب والطرد (أو المحبة والغلبة) وهذه هى عباراته: " أحيانا يعتاد الواحد أن ينشأ عن الكثرة، وأحيانا تصدر الكثرة عن انشطار الواحد، وهكذا تتكون الأشياء من غير أن توجد لها حياة ثابتة، إذ كان التعاقب الدورى لتغيرات هذه الأشياء لا تنتهى قط ، فهناك دائما حركة دورية تضع هذه الأشياء فى السكون التام" (٣٥) . عرض أرسطو لوجهين يمثلان غياب كامل للحركة، الأولى كما عرضها عند أنكساجوراس وهى حالة الاختلاط الأولى التى كانت عليها الأشياء ، علما بأن هذه الحالة الأولى لم تمثل إضافة جديدة من أنكساجوارس ، ولكن حالة الاختلاط هذه ظهرت عند هزيود ممثلة فى فكرته عن العماء وانفصال الأشياء والموجودات عن حالتها الأولى لتفسير أصل الموجودات والعالم ، كذلك الحالة الأولى للعالم عند أنكسيماندروس فى معرض حديثه عن فكرة تطور الموجودات شريطة أن تعود عند فنائها إلى حالتها الأولى . وبهذا مثل النقد الأرسطى للحالة الأولى للموجودات وسكونها هجوما على مذهب أنكساجوارس وما

نجم عن سكون الحالة الأولى من تأكيده على حدوث الحركة ، وثانياً حاجة الموجودات إلى ما يحركها ويبث فيها الحركة ، وثالثا قوله بالعقل كعلة فاعلة لحركة الموجودات . وقلبت فلسفة الانفصال هذه النزعة الآلية رأسا على عقب(٣٦). فذهب الذريون من أمثال لوقيبوس وديموقريطس إلى أن الذرات فى حالتها الأولى كانت متمايزة، من حيث الوضع والشكل والترتيب وكانت الحركة صفة ذاتية للذرات، وبمقتضاها تتجمع فتختلف فى الوضع والترتيب أو المظهر والتماس. والحركة فى الذرات أزلية(٣٧). أما الحركة عند أنكساجوراس فهى حادثة وليست ملاصقة للموجودات كما كانت عند الذريين ولكنها تحتاج إلى علة تحركها . وذهب أنكساجوارس فى قوله بالعقل كعلة فاعلة للحركة ، وهو سبب نقد أرسطو لعقل أنكساجوراس ، ولم يكن أرسطو أول من انتقد عقل أنكساجوراس ولكن سبقه كلا من سقراط وأفلاطون.

أما أرسطو فرأى أن كل ما هو متحرك يستطيع أن يتحرك من خلال مبدأين، أولهما بواسطة شيئا آخر وثانيهما من خلال ذاته(٣٨).

فانقسمت الحركة عند أرسطو من حيث طبيعتها إلى ما هو متحرك بذاته وهى الحركة الذاتية ، فقد رأى أنه يحدث فينا من تلقاء أنفسنا مبدأ حركة، وأحيانا حتى إن لم يكن شئ من خارج يحركنا فإن مبدأ الحركة يصدر من ذواتنا نفسها(٣٩). والمقصود هنا حركة الموجودات الحية . وهو ما تضمن تعريفه للحركة "بأنها كمال تحقق ما بالإمكان للمتحرك من حيث هو متحرك" (٤٠). أى أن الحركة توجد فى الموجودات الحية بالقوة ، ويوجد لديها استعداد للحركة لأن فعلها سابق على قوتها. أما الموجودات غير الحية . فحركتها قاسرة على ما يحركها . وهى الحركة القسرية.

أما علة حركة الكائنات الطبيعية ، فقد حددها أرسطو فى المحرك الأول الذى لا يتحرك، لكنه يحرك العالم بما فيه من موجودات ، حية وغير حية ومعنى ذلـك أن حركة الموجودات الحية التى اعتبر حركتها ذاتية ، تكـون أيضـا قسـرية بالنسـبة للمحرك الأول .

أما إمبادوقليس فقد وصف الحركة وغيابها بالتعاقب الـدورى فـى حالـة انفصال الموجودات عن حالتها الأولى. مفسرا تجمعها بالمحبة وانفصالها بالكراهية. وما عدا ذلك، تكون الموجودات ساكنة . أى أن الحركة عنده تكون شيئا حادثا لجمع الموجـودات وافتراقهـــا.

فالموجودات بطبيعتها ساكنة ، وثابته كما كانت فى حالتها الأولى .

وقدَّمَ أرسطو حُججا ثلاثة للرد على اعتراضات أزلية الحركة [41].

الحجة الأولى :

رداً على القائلين بأن كل تغير لا يمكن أن يكون أزليا، لأن كل تغير شأنه أن يكون من شئ إلى شئ. ويرى أرسطو أن هذا القول صحيح ، لأنه لا حركة واحـدة بالعدد مما تكون من ضد إلى ضد يمكـن أن تكون أزلية . ولكن النغمة الحادثة مـن عدد من الآلات الموسيقية ، نعتبرها واحدة متصلة . فنحن لا نستبعد إمكانية وجـود مثل هذه الحركة لا من أضداد إلى أضداد بل حركة واحدة متصلة وبذلك تكون أزلية.

الحجة الثانية :

ردا على التعاقب الدورى للحركة عند إمبـادوقليس ويتسـاءل مـن خلالهـا أرسطو. كيف يمكن للشئ الواحد الواقع تحت فعل محرك واحد ، أن يتحرك أحيانـا ، وأحيانا أخرى لا يتحرك ؟

الحجة الثالثة :

وصيغتها هى أنه إذا كانت الحركة تحدث فيما كان ساكنا إبداعا فكيف نفهم ما يعرض منها للكائنات الحية ؟ وتوصل أرسطو من خلال استقرائه ، أن الحركة دائما هى مستمرة فى عضو ما من الكائن الحى[٤٢] .

- المكان ليس صورة ولا هيولى:

تناول أرسطو بالدراسة فحص طبيعة المكان ، كإحدى المقولات التى تقع فيها الحركة ، وواحد من لواحقها لدى السابقين عليه . منطلقا من مسلمة رئيسية بقوله " إن من سبقنى من الرواد الأوائل لم يأتوا بشئ يذكر فى هذا الموضوع وأنهم لم يصيغوا مسائل بصدده"[٤٣] . فالذين يثبتون وجود الخلاء يتفقون مع غيرهم فى الاعتراف بحقيقة المكان . لأن الخلاء يفترض فيه من جهة التعريف " أن يكون مكانا لا جسم فيه " فيروا أن جميع الأجسام المعروفة عن طريق الحواس تشغل أمكنة متعددة متمايزة ، كما برر هذا القول الشاعر هزيود فى إعطائه الأفضلية للعماء Chaos حيث يقول:"إن جميع الأشياء كانت من قبل فى عماء الفضاء ثم بعد ذلك كانت الأرض ذات الصدر الواسع الأرجاء"[٤٤]. ورأى أرسطو أن للمكان من حيث هو مكان، ثلاثة أبعاد وهى الطول والعرض والعمق، وهذه هى التى بها يحد ويعرف كل جسم. ومن المحال أن يكون لمكان جسما. وذلك أنه إذا كان " الجسم " يوجد فى مكان، وكان المكان ذاته يوجد فى جسم لزم عن ذلك أن يكون جسمان فى مكان واحد بعينه[٤٥].

فالمكان إذن ليس جسما كما رأى هزيود وما توهمه العامة. ويرد أرسطو على حجة زينون الإيلى فى إبطال المكان بناء على التسلسل فيقول:" أنه إن كان شئ موجودا ففى مكان، وكان المكان ذاته موجودا فهو إذن فى مكان ويمر ذلك إلى ما لا

نهاية. أنه لا يمتنع فى العقل أن يوجد المكان فى شئ آخر. كما نقول عـن الصـحة إنها تقوم فى اعتدال الحرارة والبرودة بينما الحرارة والبرودة بدورهما يوجدان فـى الجسم كمتغيرات فيزيائية . أو كما تكون الحرارة فى الجسـم كانفعـال أو عـرض فيه"[٤٦]. فالمكان يجب أن يكون واحدا فى العناصر الأربعة، بالإضافة إلى كونه ليس بصورة ولا بمادة[٤٧]. فإذا كان ما نعنيه بمكان الجسم هو الغـلاف المحـيط، كـان المكان إذن حدا ذو نهاية . مما يدل على أنه صورة محددة أو هيئة مشكلة بها يتعين الكم المشخص فضلا عن مادته المقومة[٤٨]. فالمكان مرتبط بالشيء الـذى يحويـه، ولكن لا صورة له، وإلا فإنه يكون غير منفصل عنه، وليس الأمـر كـذلك إذ تـدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء، فالأشياء تتغير وتتوالى على مكان واحـد يظل ثابتا وموجودا. وتستلزم حركة النقلة وجود مكان يسير فيه المتحرك[٤٩].

فلو سلمنا بأن المكان هو صورة الشئ الذى يحويه ، فيجب أن نسلم بأننـا نملك أماكن كثيرة متمايزة. كما ذهب إلى ذلك هزيود.

لكننا إن نظرنا من جهة ما يظن أن المكان هـو البعـد أو امتـداد السـطح الخارجى فإنه يجب أن نعتبره مادة (هيولى) أكثر منه صـورة، لأن المـادة هـى العنصر الذى تحده وتعينه الصورة كسطح له أو نهاية أخرى تشكله وتعينه ، كما قال أفلاطون . وينبغى أن يوضح لنا: لم صارت المثل والأعداد ليسـت فـى موضـع أو مكان[٥٠] .

ففى نظر أرسطو كما فى نظر أفلاطون ، لا يوجد فراغ خارج عن العالم، ولا يوجد مكان نميزه عن جوهر الأشياء . ولكن الكون (فوق وتحت) تعينهمـا طبيعـة العناصر المقابلة نفسها . مع رفض أفلاطون أن يعين لكل من العناصر موقعا محددا، كما يفعل أرسطو كأنها لونا من الدحض المسبق لنظرية أرسـطو فـى العناصـر .

فالمادة الأفلاطونية فى نظر أرسطو واحدة بالذات والمحل (أى المكان) . وليس هذا هو معنى النص . ولكن لاحظ أرسطو استحالة فصل المكان عن الأشياء التى تحتله(٥١) . فذهب إلى أن أفلاطون وحد بين المادة والمكان. وجعلها عينه فليس للمكان كيان خاص ، ولكنه جوهر جديد يضاف إلى جوهرى التحول والأشكال ويفرض عليهما بضرب من الحتمية الباطنية، وإن كانت استعاراته تبدو ملتبسة(٥٢).

- نقد القائلين بالخلاء :

انطلق أرسطو بعد أن فند حجج السابقين عليه بخصوص المكان ، وإثباته أنه ليس بمادة ولا بصورة ، ولكنه عبارة عن مقدار له وجوده الواقعى، إلى عرض آراء السابقين عليه فى وجود الخلاء أو عدم وجوده . منطلقا من مسلمة أساسية تقرر بأن ما نراه مقبولا على وجه كلى كأساس لتصوراتنا نحن معه . فالذين أنكروا أن مثل هذا الشئ غير موجود لم يناقضوا ما تعنيه عامة الناس بالخلاء ، وإنما حججهم هى التى أخطأت الهدف . وينطبق هذا على أنكساجوارس ومن سلك سبيله(٥٣) .

فنجد كل من ذهب إلى أن الوجود عبارة عن كرة مصمتة ومتجانسة أدى به هذا القول إلى نفى الخلاء الذى يعبر عن اللاوجود . وهذا ما أثبته الإيليون ، وكذلك إمبادوقليس الذى أثبت من خلال تجربة الكلبسيدرا أن الهواء هو شئ مادى منافيا للخلاء، وإثبات أرسطو أن ما توصل إليه إمبادوقليس وأمثاله ممن رفضوا الخلاء، لا يختلف مع ما تعنيه العامة. وهذا ما فعله أرسطو فى الحط من شأن السابقين عليه والإسفاف بهم إلى مستوى العامة. ولكننا نرى أن التفاسير التى قدمها الفلاسفة السابقون على أرسطو . هى عبارة عن محاولة جادة لتفسير ظهور الموجودات عن حالة الاختلاط الأولى التى كان عليها الوجود الأول ومادته . فذهبوا إلى القول

بالمحبة والغلبة ، أو بالامتزاج والانفصال. بخلاف الذين أكدوا على وجود الخلاء مثل الفيثاغورية والذرية، فقد رأى الفيثاغوريون أن الخلاء هو الذى يفصل ويميز طبائع الأشياء لأنه علة افتراق ما بين الأشياء المتتالية، وأن موضعه الأول موجود فى الأعداد. إذ الخلاء عندهم هو الذى فصل طبيعة الأعداد[٥٤].

وقد رأى الذريون أن الخلاء شرط ضرورى لحدوث الحركة[٥٥]. وكانوا يعتبرونه ضروريا لا غنى عنه للفيزيقا ، ويضعون دارس الفيزيقا أمام الإحراج التالى: فإما أن يسلم بالفراغ وإما أن ينفى ظواهر واضحة فى مقابل الحركة[٥٦]. أما أرسطو فرأى أن افتراض الخلاء يؤدى إلى تناقضات شنيعة . فلو وجد فى الطبيعة. فكيف نفسر اتجاه العناصر نحو مكانها الطبيعى وسرعة حركتها عندما تكون فى هذا الاتجاه؟ وسوف يترتب على افتراض الخلاء أيضا أن تسقط الأجسام غير المتساوية فى الكتلة والثقل بسرعة واحدة فى مسافة واحدة . أو يرى أرسطو أن الأجسام تتحرك بسرعة تختلف بحسب الثقل ومقاومة المكان الموجودة فيه . كذلك يترتب على افتراض وجود الخلاء، أن أى شئ متحرك سوف يتحرك بسرعة لا نهائية . وهذا مستحيل[٥٧]. ويتضح إذن أن فرض وجود الخلاء يؤدى إلى نتائج مضادة لمن ناصروا الخلاء باختلاقه . لاعتقادهم أن ظاهرة الحركة المكانية تقتضى حقيقة وجود الخلاء بذاته، مما يكافئ القول بحقيقة مكان مفارق للمحتوى والمحتوى عليه الماديين . مما يكشف عن بطلان معنى لفظ الخلاء إذ يدل فى حقيقة معناه على الأمر الباطل ، كما يدل على بطلان هذا المذهب[٥٨].

فلقد أثبت الفريقان وجود الخلاء، (الفيثاغورية والذرية) فرفض أنكساجوراس وإمبادوقليس وجود الخلاء بشكل مستقل عن الوجود ، لكنهم عبروا عن وجوده بشكل داخلى مباطن للموجودات من خلال المحبة والغلبة والتكاثف

والتخلخل ، أما ديموقريطس وأتباعه من الذريين بالإضافة لأفلاطـون . قـد أثبتـوا وجود الخلاء المفارق أو المطلق [٥٩].

ورجح أرسطو قول الذين رأوا أن الخلاء ليس شيئا مفارقا ، وإنما هو على الأقل شئ مخالط للجسم ، بقوله أنه أكثر معقولية . بشرط ألا يكون الخلاء سببا لكل حركة ، وإنما عن الحركة الصاعدة المرتفعة إلى أعلى . كما لو كـان علـة فاعلـة للحركة ، ما يشبه قوة الآلة الرافعة . مع أن الخلاء لا يوجد كشئ مفارق [٦٠].

- نقد القائلين بأن الزمان هو الحركة ذاتها :

عرض أرسطو أثناء دراسته للحركة، وعلاقتها بالزمان لكى يدلل على قدمها وأزليتها . فاحصاً ما ذهب إليه السابقين عليه ، فقد رأى أن بعضهم وضـع الزمـان وماثله مع دورة حركة السماء الكلية . غير أن جزء الحركة الدورية هو زمان كمـا أن الكل هو زمان ، إلا أن جزء الدورة ليس حركة دورية . وذلك أن أى قسم متنـاه من الزمان فهو قطعة من الحركة الدورية ، إلا أنه لـيس حركـة دوريـة[٦١]. لأن الزمان إذا كان مماثلا لحركة السماء الكلية كما ذهب الفيثاغوريون ، لأدى ذلك إلـى عدم انقسام الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل، وكذلك إذا انقسمت الحركة الدائرية إلى مجموعة أجزاء ، فكل جزء منها هو زمان متناه ، ولا يعبر عن حركة دوريـة . وبعضهم يماثل بين الزمان والكرة السماوية نفسها ، فإن ظنهم كان هـو أن جميـع الأشياء تكون محتواه فى الكرة السماوية ، وهى أيضا حاصلة فـى الزمـان، وهـذا القول أسخف من أن يرد إلى محاولات واضحة بذاتها[٦٢]. وهذا هو ما ذهـب إليـه أفلاطون ، والذى أكد أرسطو أنه تأثر بالفيثاغورية فى قولهم، بأن الزمان هو حركة السماء الكلية . ورأى أفلاطون أن الزمان حدث مع الفلك. يولدا معا ويـنحلا معـا . فكل شئ يدوم له زمنه الخاص ، وكل كوكب له زمنه وهو ينفرد بـذاك الـزمن[٦٣].

فجعل أفلاطون الزمان هو الحركة ذاتها ، ودلل على حدوث الزمان من خلال ارتباطه بالحركة. ويرى برهييه أن أفلاطون قد جانب الصواب عندما اعتقد أن الزمان منوط بحركة السماء وحدها[٦٤]. ورأى أرسطو أن الزمان ليس مماثلا للحركة ولا يمكن فصله عنها، بل هو ما به يمكن أن تقدر الحركة . بحسب المتقدم والمتأخر . وأنه متصل لأن الحركة متصلة[٦٥]. فالزمان كماً متصل ينقسم إلى ما لانهاية. فهو ينقسم إلى مجموعة آنات، والآن هو حد الزمان ، وليس جزءا من الزمان[٦٦].

٢- نقد النظريات الكونية لدى السابقين على أرسطو والمعاصرين له:

عرضنا فيما سبق لأوجه النقد التى قدمها أرسطو لمبدأى الحركة والسكون التى تشتمل عليهما الطبيعة ، من حيث تعريف أرسطو لها . علما بأنه فى كتابه الرئيسى ، الموسوم بالطبيعة أو السماع الطبيعى . المكون من ثمان مقالات . قد عرض مفهوم الطبيعة ومبادئها أولاً ، ثم تناول بالدراسة الحركة والمحرك الأول، فى المقالات الست الأخيرة، ولكننا أثرنا أن نعرض أولاً وكما سبق عرضه لأوجه النقد المتعلقة بنظريته فى الحركة ، ثم عرض أوجه النقد المتعلقة بالطبيعة وعناصرها، ومبادئ الوجود الطبيعى . نظرا لما اعتبره أرسطو من أن هذه الأمور الأربعة (الحركة، المكان، الخلاء والزمان) هى شروط مشتركة عامة لسائر الظواهر الطبيعية[٦٧].

وتناول أرسطو تمحيص آراء السابقين عليه فى عدد العناصر التى يتكون منها الكون وطبيعتها ، بالإضافة إلى كونها وفسادها .

- نقد وحدة المبدأ الطبيعي :

تساءل أرسطو عن المقصود بالوحدة. فرأى أنها تجعلنا نفترض طرقاً كثيرة عن وحدة هذا الوجود. فهل تعبر وحدة الوجود جزئيا عن الأشياء العامة أو عن الكم الجزئى أو الكيف الجزئى؟[٦٨]. فالواحد نفسه غامضا عند أنصار (الإيليين) وقد يطلق إما على المتصل وإما على ما لا ينقسم، وإما على ما له نفس التعريف ، فمن ناحية المتصل وكونه واحداً ، ترتب عن ذلك أن الواحد كثير ، لأن المتصل قد ينقسم إلى ما لا نهاية له . ومن ناحية ثانية ، لو كان الواحد يقصد به ما لا ينقسم لارتفع الكم والكيف أصلاً . وحينئذ لايكون الوجود لا متناهياً كما ذهب بارمنيدس وغير متصل ولا متناه كما ادعى ميلسوس.

وأخيراً لو كانت الموجودات كلها بالتعريف (كحال الثوب والكسوة) واحدة على وجه متماثل لزمهم القول بمذهب هرقليطس ، إذ فى هذه الحالة يكون وجود الجميل والقبيح شيئاً واحداً، كما يتعادل بل ويتسأوى مفهوم الخير والشر[٦٩]. فذهب بارمنيدس إلى اعتبار الأضداد مبادئ. ورأى أن الكون واحد، خالياً من التغير. كما ظهر فى القسم الثانى من قصيدته، التى أشار فيها إلى أن الحار والبارد مبادئ وأطلق عليهما الأرض والنار [٧٠]. فقد أوقف بارمنيدس وأتباعه البحث فى الطبيعة . وتوصل من خلال مناقشاته إلى أن الكثرة لا تكون واحدة ، والواحد لا يكون كثيراً ، دون التسليم بأن الشئ عينه يكون فى ذات الوقت واحداً وكثيراً[٧١].

كما أسقط بعضهم مثل ليكوفرون الفعل الرابط (يوجد). وتوغل أحدهم فى اللغة حتى تسنى له أن يستبدل عبارة: (الإنسان يوجد أبيض) بعبارة (الإنسان يوجد مبيضاً). وكذلك عبارة (الإنسان يمشى) اعتبرت جائزة، ورفضت عبارة (الإنسان هو ماشى) . خوفهم من أن يقعوا فى المحظور. وهو أن يجعلوا الواحد كثيراً بإدخال أداة

الربط (هو) والفعل (يوجد)، ولم يدركوا الفارق فى المعنى بين (الواحد) و(الكائن)، إلا أن الموجودات هى فى الحقيقة كثرة سواء بالتعريف أو بالقسمة [٧٢].

مزج أرسطو فى هذا النص بين ليكوفرون السوفسطائى ، الذى ظهر فى النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد، والإيليين الذين أكدوا على أن الوجود موجود وما ينسب له من ثبات ووحدة. أما ليكوفرون فهو تلميذ جورجياس السوفسطائى الذى أنكر الوجود بعبارته الشهيرة ، والتى لخصت مذهبه " بأنه لا يوجد شئ " فاستبعد ليكوفرون فعل الكينونة فى حديثه ، حتى لا يختلف مع أستاذه الذى أكد على عدمية الوجود والمعرفة، وقصر ليكوفرون المعرفة على فعل التعرف والنفس[٧٣]. وأكد الذين أجازوا عبارة الإنسان يوجد مبيضا بدلا من الإنسان يوجد أبيض. على إطلاق صفة البياض على الإنسانية عامة . مع البعد عن درجاته ، لتأكيدهم على امتناع الكثرة . فنظر الإيليون إلى الوجود على اعتبار أنه مجرد من المحسوسات التى هى سبب الظن والكثرة . فجاءت نظرتهم متباينة مع ما هو مشاهد .

- نقد القائلين بكثرة العناصر الطبيعية :

انتقد أرسطو القائلين بوحدة المبدأ الطبيعى، لأن الطبيعة تقتضى الثنائية. كما تقتضى المبادئ أضدادها وجاء نقده للطبيعيين المتأخرين الذين ردوا أصل الوجود إلى أكثر من مبدأ ، مشتملاً على طبيعة هذه العناصر كما كانت لدى الفلاسفة الطبيعيين ، من حيث أنها متناهية العدد كما عند إمبادوقليس أو غير متناهية العدد عند أنكساجوراس والذريين، ومن حيث حالتها الأولى سواء أكانت مختلطة أم متمايزة ، وكذلك فعل العناصر وانفعالها. ثم كونها وفسادها .

ـ نقد الذين ردوا العناصر إلى الوحدة :

رفض أرسطو قول القائلين بالوحدة . ورد الوجود إلى مبدأ واحد فقط تتكون منه سائر الموجودات على اختلاف طبائعها. بقوله إن كل الذين قالوا إن المبدأ واحد . قد أخطأوا خطأ بيناً لأنهم تصوروا حركة واحدة طبيعية فقط ، وجعلوها لجميع الأجرام. وقد يشهد العيان على خلاف ذلك (٧٤). فالموجودات والأجرام النارية لا يكون الماء مبدأ لها ، وأصل تكوينها . كما يثبت ذلك تحليلها . وما هو مشاهد(٧٥).

انتقد أرسطو ما ذهب إليه الطبيعيون الأول . ومحاولتهم فى رد الكثرة إلى مبدأ واحد، يعد أصل الموجودات بأجمعها . لأنه يوجد فى الطبيعة موجودات تختلف كيفياتها، عن ما يعد أصلا لها . وما يؤكد على أنه ليس مبدأ لكافة الموجودات . وكذلك جعلهم حركة الموجودات واحدة وهذا ما تثبت خطأه الحواس . لما فى الطبيعة ما يتصف بأنه ثقيل وما هو بالخفيف . فليست حركة النار هى عينها حركة الماء ! وليست حركة الأرض هى ذاتها حركة الهواء ! "والذين أكدوا على ضرورة تكون الأشياء من مبدأ واحد فقط ، يلزمهم بالضرورة أن يروا الكون مجرد استحالة ، وان افترضوا أن ما يولد بالمعنى الخاص ، إنما هو مستحيل (٧٦).

فنجد أن الطبيعيين وخاصة الذين ردوا أصل الموجودات إلى مبدأ واحد قد أجازوا استحالة كيف المبدأ الأول إلى كيفيات أخرى تتفق مع طبيعة الموجودات وكثرتها من خلال التكاثف والتخلخل كما هو عند أنكسمانيس . والمشابهان للكبير والصغير فى نظرية أفلاطون ، إلا أن الفارق بين هؤلاء وبين أفلاطون هو أنه جعل قيام المادة وقوامها من هذين المتقابلين . وبذلك رد وحدة الوجود إلى الصورة " المثال " بينما هم عثروا على الوحدة فيما يتقوم به الموضوع من المادة (٧٧). ولم يدرس أفلاطون الكون والفساد إلا من حيث طريقة ارتباطهما بالأشياء ، بل لم يكن

ليدرس الكون فى كل عمومه بل اقتصر على كون العناصر. ولم يقل شيئا عن تكون جميع الأجسام التى هى من جنس اللحم والعظم وسائر الأجسام المشابهة لها ، ولم يتكلم عن الاستحالة ولا على النمو ولم يبين كيفية إدراكه إياهما فى الموجودات(٧٨).

وجه أرسطو نقده لأفلاطون من خلال مقارنته بالسابقين عليه . على اعتبار أن الوجود لدى الطبيعيين سابق على ماهيته ، لنفى الوجود عن العدم ، ولإثبات حيوية المادة الأولى التى هى أصل الموجودات . أما أفلاطون فقد نادى بأزلية الصورة ، ليدلل على إثبات الوجود الطبيعى، من خلال النموذج الذى يعتمد عليه الصانع فى تشكيل العالم . ويفسر أفلاطون النقص الذى يبدو فى العالم المحسوس بأنه يرجع إلى معارضة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع . ففى المادة عنصر معارض للعقل(٧٩). ويتضح لنا صحة النقد الأرسطى لأفلاطون من خلال تأكيده على الصورة، ولكنه أغفل ما تحدث عنه أفلاطون بتقسيمه الماهية إلى ماهيتين: ماهية لا تتجزأ، وماهية متجزئة جسمانية ولا يجوز الخلط بينهما. لأن الكائن غير المنقسم لا يقبل الدخول فى خليط، لكن بسبب وجود الماهية الجسمانية. قد اتخذ الصانع هاتين الماهيتين وركب منهما ماهية ثالثة، تحوى فى آن واحد عناصر متجزئة وأخرى غير قابلة للتجزئ. ثم عاد وخلط معا هذه الماهيات الثلاث وألف منها ماهية رابعة سوف يستخدمها فى بنيانه(٨٠). فتحدث أفلاطون عن روح العالم. وقسم الماهيات إلى ثابتة (الصورة) وأخرى جسمانية. (المادة). وجعل فضل السبق للصورة على المادة. كما جعل أرسطو الفعل متقدما على القوة. منطقيا. ولكن المادة عند أرسطو تشتمل على فعلها، وليست بحاجة إلى صانع يشكلها طبقا لنموذج، كما كانت عند أفلاطون.

ـ نقد الذين ردوا العناصر إلى أشكال :

انتقد أرسطو الذين ردوا الكثرة الطبيعية إلى السطوح والأعداد. وذلك أن للأجرام الطبيعية ثقلا وخفة ، فأما النقطة والآحاد فليس لها ثقل ولا خفة [٨١]. يوجه أرسطو هذا النقد إلى الفيثاغوريين ومن تأثر بهم كأفلاطون فبالنسبة للفيثاغوريين ، فقد نادوا بالمشابهة بين الأشياء الطبيعية والأعداد وليس العدد مبدأ للموجودات ، كما أكدت ثيانو Theano زوجة فيثاغورس أنه قال أن الأشياء مصنوعة وفقاً للأعداد[٨٢]. وليس كما رأى أرسطو أن فيثاغورس جمع بين الموجودات والأعداد، وأدى ذلك إلى عدم تناهى الموجودات . وما ترتب عليه من استحالة قيام العلم الطبيعى[٨٣].

وقال الفيثاغوريون بعشرة مبادئ ، مشتملة على أضدادها ، بدءا من الفردى اللامتناهى وضده المتناهى ، والتى تتكون منهما عناصر الأعداد. وتشتق منهما الوحدة وهذا ما اتبعه الفيثاغوريون المتأخرون ، من أمثال ألكميون الطبيب . بعشوائية دون توضيح كم عدد المبادئ واضدادها التى تعد مصدرا للوجود ؟ وما طبيعتها قبل أن تصبح أعداداً ؟ وما عله انتقالها إلى الموجودات[٨٤]؟ ويرى أرسطو أن الأشياء (التى كانت أعدادا) كانت فى الأصل موضوعات حسية مادية[٨٥]. والنقد الذى وجهه أرسطو لم يكن موجهاً إلى فيثاغورس، الذى أكد على محاكاة الأشياء للأعداد، واكتشف التمييز الذى يذكره أرسطو فى الأخلاق النيكوماخية، بين ثلاثة أشكال من النسبة، وهى الحسابية والهندسية والموسيقية والتى اقتصر فيها على تطبيق النسبتين الحسابية والهندسية، على المعادلة التى تقتضيها العدالة [٨٦]. ووجه النقد الأرسطى إلى اتباع فيثاغورس، وخاصة المتآخرين ، لأن فيثاغورس لم يكتب شيئا ، وما نقده أرسطو – ما هو إلا آراء الفيثاغوريين المتأخرين – وما نسبوه إلى

فيثاغورس – فهو لم يعرف شيئا عن فلسفة فيثاغورس الرياضية، وكذلك وجه نظر فيثاغورس نفسه فى الطبيعة [٨٧]. أما بالنسبة لأفلاطون الذى تأثر بالفيثاغوريون، وأكد على أن العنصر الثابت والقسم الخالد من أرواحنا، والذى يشيع فى كل أرجاء الأشياء النظام والاعتدال والجمال الخفى. هو العدد[٨٨]. وإنما الاختلاف بينهما يرجع إلى تصور اللانهائى. فعند الفيثاغوريين يماثل الشكل اللانهائى. أما عند أفلاطون. فاللانهائى يماثل (Mega and Mikron) الكبير والصغير [٨٩]. وأضاف أفلاطون العدد والنسب الرياضية والأشكال الهندسية فى تصوره للعالم ، على هيئة مثلث ، لكى تتصف الموجودات بالجمال الخفى الذى لا يدركه إلا الفيلسوف الرياضى. فقد جرد الموجودات من طبيعتها وما تتصف به من ثقل وخفة . إلى أشكال وأعداد، لا تعبر عن ما هو مشاهد[٩٠]. "أما نحن فإنا نرى أن النار خفيفة دائمة الخفة سالكة إلى فوق، ونرى الأرض أيضا والأشياء الأرضية كلها ثقيلة دائمة الثقل سالكة إلى الأسفل وإلى الوسط . وليس ذلك راجعا إلى قلة المثلثات التى ركبت منها العناصر أو كثرتها [٩١]. كما ذهب أفلاطون إلى أن كل مسطح يتألف من مثلثات أو يتحلل إلى مثلثات . فالشكل الرباعى الأوجه أو الهرم هو صورة النار البدائية ، والثمانى الأوجه هو صورة الهواء ، والعشرون وجهاً صورة الماء . والمكعب صورة الأرض. وهذه الأشكال تدل على تأثر أفلاطون بذاتية الأشكال التى أطلقها ديمقريطس على العناصر لإثبات نزعته الآلية وتأثره أيضا بالفيثاغوريين. وهناك من يرى أن هذه الأشكال ليست من صنع أفلاطون. لأن ثلاثة منها تنسب إلى فيثاغورس، وهى المكعب والهرم والأثنى عشرى الوجوه، أما الثمانى الأوجه والعشرون وجهاً. فترجع إلى ثياتيتوس[٩٢].

وهذا يدل على أن أرسطو كان يهدف إلى نقد أفلاطون ، دون تمحيص ما نسب إليه. علما بأنه كان عضوا بالأكاديمية. والمفروض أنه تلقى آراء المعلم مباشرة، لا من معاصريه . ولكن يبدو أن أفلاطون ذاته قد أعجب بالنظريات السابقة عليه، مع غموضها. دون محاولة تفسيرها وتوضيحها . وهو ما دفع أرسطو إلى نقده.

- نقد دعاة الكثرة الحقيقيين :

ذهب القائلون بتعدد العناصر الطبيعية، إلى إثبات كثرة الموجودات من خلال كثرة المبادئ التى خرجت منها الموجودات. وتولدت عن طريق القسمة من الخليط الأصلى وهو العماء . والذى يختلفان فيه هو أن أمبادوقليس افترض أن مجرى الطبيعة منبنٍ على تكرار رجوع الأشياء الطبيعية إلى مبادئها وكأنها تدور فى فترات من التعاقب الدورى حتى ترجع فى دوراتها إلى نقطة البداية ، أما أنكساجوراس فإنه يجعل مجرى الطبيعة متحركا فى اتجاه واحد على الاستقامة بدون تكرار ولا رجوع، وقد افترض عددا لا متناهيا من الأجسام المتمايزة والمتشابهة [٩٣].

وسلم القائلون بتعدد الجواهر . بأن الاستحالة تخالف الكون . لأن كون الأشياء وفسادها يحصلان باتحاد العناصر أو بافتراقها. كما قال إمبادوقليس" ليس لشئ من طبع ثابت، وما الكل إلا اختلاط وافتراق" فناقض إمبادوقليس الحوادث الأكثر واقعية وناقض نفسه معاً . لأنه أدرك أن العناصر لا يمكن أن يجئ بعضها من البعض الآخر ، بل على الضد يأتى منها سائر الأشياء ، وفى الوقت عينه بعد أن رد العناصر إلى الوحدة الطبيعية كلها كاملة ما عدا التنافر ، قد استخرج بعد ذلك كل شئ من الوحدة التى تخيلها[٩٤]. فرد إمبادوقليس (الماء، الهواء، التراب والنار) إلى مبدأين هما المحبة والكراهية. ثم رد العناصر الطبيعية الأربعة إلى مبدأ واحد .

وكأنه سابق على هذه العناصر . والمبدأ الذى ظهرت عنه الأشياء وظهرت منه العناصر الأربعة. ولكن – قول إمبادوقليس بأن العناصر الأربعة لا يأتى أحدها من الآخر – لنفى أزلية عنصر على الآخر، وفى نفس الوقت إثبات أزلية العناصر الأربعة وقدمها . ونفى استحالتها لأنها مكونة ولا تتغير وتعمل المحبة على جمع العناصر المتشابهة ، من خلال مبدأ "أن الشبيه يدرك شبيهه". وطبقا لنظرية الفعل والانفعال، إحدى المقولات العشر الأرسطية فإن هذا الفرض يؤدى إلى عدم فناء الموجودات، وعدم تحركها . وطالما كان الشيئان متشابهان لا متمايزان، فلماذا يكون أحدهما فاعلا والآخر منفعلا[٩٥]. ورأى أرسطو أنه طبقا لمبدأ الكراهية، فإن حضور العناصر الأربعة فى الطبيعة ، تؤدى إلى فناء الموجودات ، من خلال تدمير كل عنصر للآخر[٩٦]. والقول بأن الأشياء لا تتميز تميزاً كاملاً، وأن الانفصال لا يتم أبداً فهو فكرة صحيحة ، قد أوردها أنكساجوراس دون أن يعرف أسبابها الحقيقية إلا أنه ساقها على وجه الصواب[٩٧].

ويتضح من هذا النص . أن هدف أرسطو ، وموقفه من السابقين عليه يتمثل فى النقض والهدم . فاتفق مع أنكساجوراس فى عدم تمايز الأشياء، ولكنه أكد على أنه توصل إلى هذه النتيجة دون بحث أو استقراء لما هو مشاهد . فقد عمل أرسطو على تقليل وإهدار الجهد الذى بذله السابقين عليه . وما يؤكد ذلك أيضا قوله "إن جميع المفكرين السابقين علينا . قد اعتبروا العناصر أضدادا ، ومع أنهم قد اتخذوها من غير أن يدلوا حولها بسند عقلى ، ولا أوجدوا لها سببا معقولاً ، وكأن الحقيقة قد اضطرتهم إلى القول بهذه المبادئ وأضدادها[٩٨]. أما بالنسبة لأنكساجوراس الذى أصاب فى قوله بعدم تمايز الأشياء ولكنه رأى أيضا أن هذه الأشياء المتمايزة والمتشابهة ليست متناهية العدد . وإن أصغر أجزاء المادة لا يخلو

من آثار لشتى العناصر جميعا، وإنما تبدو الأشياء على ما هى تبعا للعنصر الغالب عليها[٩٩]. وما انتقده أرسطو هو اتصاف الموجودات باللاتناهى ، وكذلك حالة العماء الأولى . بالإضافة إلى العقل الذى اعتبره علة محركة [١٠٠]. فلو كانت الموجودات غير متناهية كما أكد أنكساجوراس للزمه القول بإنتفاء معرفتنا البشرية بالعلم الطبيعى[١٠١]. وهو ما أكده أرسطو فى نقده عامة للامتناهى . بالنسبة للموجودات الطبيعية أو مبادئها الأولى . فإذا كانت المبادئ لا تتناهى حسب العدد والنوع ، فلا سبيل إلى علم الأشياء التى تتكون منها . وذلك لأننا نعلم أننا نعرف المركب متى عرضنا كم وكيف العناصر التى يتألف منها . ولكن اللانهاية لا يمكن أن تشتق من أى مبدأ ، بل هى ذاتها معتبرة كمبدأ لسائر الأشياء . وليس كما يقول من يعترف بأسباب أخرى إلى جوار ما لانهاية له مثل العقل[١٠٢].

كما اعتبر أنكساجوراس العقل ، هو المسئول عن خروج الموجودات من حالتها الأولى. فاستخدم العقل كعلة محركة فقط . ليحرك ما لانهاية له. إذا فالعقل أيضا لا نهائى، طالما كانت القسمة لا متناهية. ويقول أرسطو "يخدع نفسه من يقرر أن الأشياء جميعها كانت سابقاً مندمجة وأن الكل قد وجد مختلطا . لأن الكل لا يمكنه أن يختلط بالكل على السواء"[١٠٣] هذا النقد لم يكن موجهاً إلى أنكساجوراس نفسه، ولكن موجه إلى كل من قال بحالة العماء الأولى . (الكاوس) ، بداية من هزيود . ويعنى الاختلاط ، امتزاج عناصر غير متشابهة ، كانت فى الأصل منفصلة . وينتج عن اختلاطها ، شيئا جديد ، ولكن مع إحتفاظ العناصر بكيفياتها[١٠٤]. وهذا ما يدل على تناهى العناصر المختلطة . لأن ما ينتج عن الاختلاط ، قد يكون كوناً أو فساداً . فعند إختلاط الماء بالنار . ماذا يحدث ؟ !

يقول أرسطو "يكون من الجنون تأييد آراء كهذه، لأنه لا يوجد مجنون ذهب إلى هذه النقطة من الضلال، أن يجد أن النار والثلج هما شيئاً واحداً بعينه"(١٠٥) ولم يتكلم أحد على هذه الموضوعات، إلا بطريقة سطحية جداً، ما عدا ديمقريطس، فإنه يظهر أنه فكر فى كل المسائل ولكنه يخالفنا فى إيضاح العلة التى بها تحدث الأشياء(١٠٦). ويوضح هذا النص عمل أرسطو على إنصاف ومدح ما قام بنقده. ويعبر أيضا عن موضوعية النقد الأرسطى. فقد استخدم السابقون على ديمقريطس الكون بمعنى النمو. أما ديمقريطس فقد إعتمد على مشاهدة الظواهر وقت حدوثها . ولم يستند حركة الذرات إلى علة خارجة عنها، ولكن أكد على أن ما يحرك الذرات – هى الذرات نفسها – ومن انقسام الذرات ومن اتحادها يأتى الكون والفساد ، ومن ترتيب الذرات ووضعها تأتى الاستحالة(١٠٧).

وليس من المعقول أن تكون الذرات ، كما قال لوقيبوس وديمقريطس ، لأن هذا القول يؤدى إلى استحالة العلم الطبيعى ، وذلك لأنهما قالا إن الذرات الأولى غير متناهية فى الكثرة ، وليست قابلة للتجزئة ، وأنه لا يُكون شئ واحد من أشياء كثيرة، ولا من أشياء كثيرة يكون شئ واحد ، ولكن الأشياء كلها تكون تأليفا من هذه الذرات التى لا تتجزأ، أو باختلاف انضمام بعضها إلى بعض . فقد جعل الذريون الأشياء كلها عددا وكونوها منه ، كما فعل أصحاب صناعة العدد(١٠٨). وهنا وحد أرسطو بين الذريين والفيثاغوريين ، علما بأنهما يمثلان تيارين متناقضين، فالأول يعد تجريبياً خالصا ؛ اعتمد على الظواهر ومشاهدتها ، والثانى يمثل الاتجاه الرياضى. وإعتماده على التجريد ووفق أرسطو بينما ، لقولهم باللامحدود . ولكن اللامحدود الفيثاغورى يمكن تجزأته من خلال العدد الذى يحدد وجودا فى اللامحدود. أما اللامتناهى عند الذريين فهو لا يتجزأ . وإن كانت الذرات أجزاء لا تتجزأ فلا

يمكن أن يكون اختلاف الهواء والماء لحال صغر الأجزاء وكبرها . ولا يمكن أن يكون بعض هذه الذرات من بعض بانفصال الذرات الصغيرة عن الكبيرة ، فلا يمكن أن تكون هذه الذرات لا متناهية [١٠٩]. ولما كان هؤلاء الفلاسفة يحسبون الحقيقة فى مجرد الظاهر، وكانت الظواهر متضادة ولا متناهية بالعدد معا ، اضطروا أن يجعلوا أشكال الذرات لا متناهية، بحيث أن الشئ الواحد يمكن أن يظهر ضد ما هو تبعا لتغيرات وضعه[١١٠]. أما بالنسبة لفعل الذرات وإنفعالها . فقد رأى أرسطو "إن ديمقريطس هو الوحيد ، خلافا لجميع السابقين ، الذى قدم فى هذا رأيا خاصا. فهو يقرر أن هذا الذى يفعل ، والذى يقبل الانفعال هو فى الحقيقة مماثل ومشابه ، لأنه لا يوافق على أن أشياء مختلفة ومتغايرة تماما، يمكنها أن تقبل تأثيرا ما من بعضها البعض . فالفعل والانفعال لا يكونان ، إلا فى الأشياء المضاده بعضها لبعض أو التى بينها تضاد ما. وذلك لأن الفاعل والمنفعل هما متحدين ومتشابهين فى الجنس ولا متشابهين فى النوع[١١١].

فقد سلم كلا من لوقيبوس وديمقريطس بصور الذرات ، واختلاف أشكالها ، وجعلا منها مبادئ التغير والتكون ، والنتيجة النهائية للمذهب الذرى ، تكمن فى كَوْن الذرات وفسادها . من خلال تجمع الذرات وانفصالها معاً [١١٢]. وليس من خلال مسام العناصر وكيفياتها كما أثبت السابقون . وهكذا انتهى أرسطو من انتقادات السابقين عليه ، إلى تحديد العناصر أو المبادئ الأولى للموجودات. التى تنحصر فى مبدأين هما المادة والصورة أو القوة والفعل. اللذان يشكلا معظم المذهب الأرسطى[١١٣]. ولما كانت المادة مشتملة على القوة . والصورة تشتمل على الفعل ، فينتج عن هذا أن مبدأ الوجود الطبيعى عند أرسطو هو الصورة . وإثباته أن مبدأ الوجود واحد[١١٤].

- نقد القائلين بتكون السماء وفسادها:

انتقل أرسطو بعد نقده الآراء المتعلقة بالحركة والطبيعة إلى فحص الآراء السابقة عليه ، بخصوص السماء ، وقبل أن نتناول عرض آرائه النقدية . ننطلق من مسلمة رئيسية، وهى أن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين، عالم ما فوق فلك القمر، وهو ليس عُرضة للكون والفساد ، وعالم ما تحت فلك القمر، وهو يتكون ويفسد. "إن جميع الأولين قد اتفقوا على أن السماء مكونة، غير أن منهم من قال إنه لا بدء لها ولا نهاية فى الزمان. ومنهم من قال إن لها نهاية فى الزمان وإنها تقع تحت الفساد شبيهةً سائر الأجرام المكونة. ومنهم من قال إنها تفسد حيناً، وتكون حيناً . وإنها دائمة على هذه الجهة لا نفاذ لذلك منها ولا انقطاع [١١٥].

ويدل هذا النص على حرص أرسطو ودقته فى فحص وحصر كافة الآراء التى تناولت بالدراسة السماء .

فنجد أولها: القول القائل بأن وجود السماء يُعد أزليا أبدياً. وهو قول كل من أورفيوس الذى ذهب إلى أن البيضة التى صنعها كرونس انقسمت إلى السماء والأرض، فى الأثير[١١٦]. وقول هزيود وأفلاطون ، اللذان سلما بحالة العماء الأولى ، فى الفضاء الخارجى وذهب أرسطو إلى أن السماء واحدة ، لا بدء لها ولا نهاية[١١٧]. فلماذا انتقد أرسطو قول القائلين بأزلية السماء وأبديتها ؟! يبدو أن ما انتقده أرسطو . هو احتواء السماء لدى السابقين عليه على نفس العناصر المشتملة عليها الأرض. ومادامت هذه العناصر تبدأ وتنتهى، إذاً السماء تكون بخلاف ما ذهبوا ، طبقا لطبيعة العناصر ورأى أرسطو أن الأثير . هو عنصر خامس ، يختلف

عن العناصر الأربعة . لا يتكون ولا يفسد ، دائم الثبات . لا بدء ولا نهاية له [١١٨].

وثانيها : الرأى القائل بتكون السماء وفسادها ، بلا انقطاع . وأصحاب هذا الرأى يمثلهم هرقليطس وإمبادوقليس . اللذان جعلا العالم دائما لا فناء له، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى أخرى ، وما يدل على فساد هذا الرأى ، هو أن العناصر إذا أقبلت بعضها إلى بعض فلم يتكون منها حالات مختلفة ، بل يكون منها حالة واحدة[١١٩].

وثالثها: قول ديقريطس بأن السماء متناهية وقابلة للفساد مثل باقى الأجرام[١٢٠].

سلم ديمقريطس مثل لوقيبوس بأن العوالم لا متناهية فى العدد، ومختلفة فى الحجم . وفى بعضها لا يكون هناك شمس أو قمر، وفى بعضها الشمس والقمر يكونان أكبر مما هما عليه فى عالمنا. و المسافات بين العوالم غير متساوية، وفى بعض المراكز توجد هناك عوالم أكثر . والعوالم تتدهور الواحدة تلو الأخرى ، بواسطة الاصطدام، وأقام ديمقريطس فكرته عن الفناء النهائى للعوالم، على أساس ما يحدث للجسم الإنسانى ، فكما أن للعالم ميلاد فى الوجود الكونى ، فيجب تماما أن يمر ويتحلل مرة فمرة إلى ذراته المكونة له ، وهذه الذرات وحدها هى الأبدية [١٢١]. فسلم ديمقريطس بأن السماء والعوالم المختلفة تتركب من نفس الذرات التى تتركب منها الأجرام الأخرى، من اختلاف الشكل والوضع والترتيب، مَثلهُ فى ذلك مَثلُ السابقين عليه. وعلى أساس ذلك انتقد أرسطو السابقين عليه، لأنهما لم يميزا بين العالم الأرضى والسماوى، وجعلوا عناصرهما واحدة .

فيجب أن تكون السماء واحدة لا سماوات ، وأن تكون كما نرى فى حركة دائرية[١٢٢]. وهذا ما أثبته فيثاغورس ، الذى عد عالم السماء أكمل من عالم الأرض، نظرا لأن حركة السماء دائرية، وحركة الأشياء الموجودة فى عالم ما تحت فلك القمر مستقيمة ، فهناك إذن عالمان مختلفان أحدهما أسمى من الأخر[١٢٣]. وذهب الفيثاغوريون أن للسماء ، يمين ويسار ، أعلى وأسفل ولكن يرى أرسطو "أن ما توهمه الفيثاغوريون ، يكاد يكون أكثر ملائمة لطابع الحيوان، وهى فيه بينة ظاهرة ، وتعبر هذه الصفات عن بدء الحركة، فإن أول حركة النشوء هو العلو، وأول الحركة الموضعية اليمين وأول الحركة الحسية هو الأمام ، ونطلب هذه الحركات فى كل جرم متنفس له فى ذاته بدء حركة ، وإذا كانت السماء ذات نفس وفيها إبتداء حركة ، فيكون لها إذا الأعلى والأسفل ، اليمين واليسار ، ولكنها بخلاف ذلك ، لا بدء لها ولا نهاية"[١٢٤].

- *نقد آراء السابقين المتعلقة (بموضع، شكل، ثبات و حركة) الأرض :*

اختلف السابقون على أرسطو، حول موضع الأرض ، فهل تكون فى وسط العالم أم فى منتهاه ؟ فذهب الشعراء من أمثال (هوميروس وهزيود) وما هو مألوف للعامة : بأن الأرض تكون أسفل العالم . وتصور طاليس أنها قرصا يطفو فوق الماء، فى حين رأى أنكسيماندروس أن الأرض تقع فى وسط العالم ، كالقرص أو الأسطوانة بينما عند الفيثاغورين نجدها كروية الشكل وتقع فى مركز العالم. وعند ديمقريطس كرة مملوءة بالماء ، وذهب أفلاطون إلى أنها تقع فى مركز العالم ملتفة الشكل .

أما قول طاليس بأن الأرض تطفو فوق الماء ، فقد هاجمه أرسطو بقوله " أنه تجاهل أن الماء أيضا لا يثبت ولا يكون فى الهواء معلقا ، لكنه يقوم على شئ

آخر هو موضوع يحمله . ولما كان الماء أخف من الأرض ، فكيف يمكن أن يكـون الخفيف تحت الثقيل (١٢٥) ؟!

ولكن توصل طاليس إلى هذه النظرية ، لكى تكون متسقة مـع المبـدأ الأول وهو الماء ، الذى نشأت منه كل الموجودات . فلو كان الماء فى حاجة إلـى الأرض لكى يستند عليها ، لكانت الأرض هى المبدأ الأول ، وأدى ذلـك إلـى انهيـار مبـدأ طاليس .

خالف الفيثاغوريون السابقين عليهم ، وقالوا إن النار موضوعة فى الوسـط وإن الأرض هى كوكب من الكواكب ، وإنها تحرك علـى الوسـط وتسـلك سـلوكا مستديراً ، فيكون من سلوكها المستدير الليل والنهار. ويقولون أيضا بوجود أرضـا أخرى مقابلة لهذه الأرض ويسمونها. Antichsona وإنما قالوا بهذا القول، لأنهم لا يطلبون معرفة علل الأشياء، والقول فيهـا مـن
قبل العيان ، لكنهم يقودون العيان إلى بعض الأهواء السالفة ثم يحرصون على إثبات ذلك(١٢٦).

فالقول بأن النار هى مركز العالم يرجـع إلـى الفيثـاغوريين ولـيس إلـى مؤسسها(١٢٧). والأرض غير المنظورة لهـا قيمـة كبـرى فـى النظـام الكـونى الفيثاغورى. فهى سبب الليل والنهار والخسوف والكسوف، وعند انفصـال الأشـياء من اللامحدود، اتجهت نحو النار وباتحادها معه، تكون العالم على ذلك النحو السماء الأولى، الكواكب الخمسة، الشمس القمر، الأرض، والأرض غيـر المنظـورة(١٢٨). ولكن مع صحة النقد الأرسطى للتصور الفيثاغورى ، الذى توصل إلى القول بوجود أرضين ، معتمداً على العيان والتصورات كما هو واضح فى النقد الأرسـطى. فـإن هذا لم ينقص من شأن المدرسة الفيثاغورية وخاصة فى مجـال الرياضـيات بكافـة

فروعها ، والإلهيات. مع اعتمادهم على الاستدلال العقلى والبرهان الرياضى ، بدلا من المشاهدة والتجربة كما كان لدى السابقين واللاحقين.

ومنهم من قال إن عمق الأرض وأسفلها صار لا نهاية له، لأن أساسها وجذورها لا نهاية لها . كقول إكسينوفان، وإنما قال هذا القول لئلا يكون له أشياء يطلب عللها وأسبابها . وقد شنع إمبادوقليس الشاعر على هذا الرأى بقوله :" إنك قد خرجت من الحق، وأثبت من الشئ باطله". (١٢٩)

انتقد إمبادوقليس، فى إحدى شذراته، القائلين بأن الأرض لا متناهية فقال "لو كانت أعماق الأرض والأثير الفسيح لا متناهية، كما ذهب السابقون بإطلاقهم كلمات عابثة ، بينما هم لم يروا غير جزء صغير من الكل"(١٣٠) وذهب كل من أنكسمانيس وأنكساجوراس وديمقريطس ، إلى أن عرض شكل الأرض هو علة سكونها وثباتها، لأنها لا تقطع الهواء الذى تحتها . لكنها تعلوه وتطفو عليه ، ولا تستطيع الرياح أن تحركها . فنقول إنه على نحو قولهم هذا ليست علة سكون الأرض وثباتها هو عرضها ، ولكن عظمها أحرى أن يكون علة سكونها(١٣١).

اعتنق ديمقريطس مذهب أنكسمانيس فى أن الأرض على شكل القرص المستدير(١٣٢). لم يكن هذا الرأى على صواب ، لأن لوقيبوس هو الذى نادى بكروية الأرض، ولم يرض ديمقريطس عن هذا الرأى . وذهب إلى أن الأرض ذات شكل مستطيل طوله يمثل واحدا ونصفا من عرضه ، وتابع لوقيبوس فى التسليم بأن الأرض تميل ناحية الجنوب لأن الجو هناك أضعف من الشمال(١٣٣).

وينتج عن ذلك خلط أرسطو بين آراء كلا من ديمقريطس ولوقيبوس . وكذلك الخلط بين آراء أنكسمانيس وديمقريطس . فهذا يناسب أنكسمانيس ومبدئه الأول، أما ديمقريطس فلم يَقُل بالثِقل المطلق ، ولكنه اعتبر الثقل علة داخلية للحركة

العمودية المتجهة إلى أسفل فيما عدا الخلاء . لأن الثقل عنده خاصية مشتقة من الحجم لا يؤثر فى الذرات فى حالة الخلاء[١٣٤].

أما أفلاطون فلم يذكر أرسطو اسمه فى نقده واقتصر على ماكتبه فقال "ومنهم من قال إن الأرض موضوعة فى المركز ، وإنها تتحرك دائرة على الفلك الذى يدعى الفلك الممتد دائما ، كما قيل فى الكتاب الذى يُدعى تيمايوس"[١٣٥]

ويوضح النص الأرسطى هنا ، أنهم أثبتوا للأرض حركتين، الأولى ذاتية طبيعية وفيها تخرج عن العالم، وتتمثل فى قولهم بحركتها الدائرية والحركة الثانية ، التى تمثل طبيعة الأرض الدائمة ، كباقى الأجرام الأخرى، وهى الحركة القسرية ، وتتمثل فى قولهم بوضعها فى الوسط (المركز) .

ولكن عندما كُتبتِ تيمايوس ، كان أرسطو لا يزال عضوا فى الأكاديمية فكيف كان من الممكن أن يسئ فهم معنى تعليم أساسى من تعاليم أستاذه ؟! وما معنى انتقادات أرسطو؟ فالأرض، على ما يؤكد كتاب السماء ، لا يمكن أن تفرض لها الحركة ، لا فى مركزها ولا خارجاً عنها. إذ أولاً لا تكون لها مثل هذه الحركة "حركة طبيعية" . لأن الحركة الطبيعية لعنصر الأرض تحمله نحو المركز. ثم إذا قبلنا بحركة مماثلة للأرض، فإنه ينشأ عنها حركتان مختلفتان حركة الأرض وحركة الكرة السماوية. ودمج هاتين الحركتين أو التأليف بينهما قد يظهر حركات على خطوط العرض، وهذا ما لا يحدث أبداً. وهذا ما أثبته أفلاطون فى تيمايوس، على أن الأرض تدور حول محورها ، وفى محاورة فيدون برهن على سكون الأرض وثباتها، علما بأن كل تفسير للظاهرات الفلكية فى محاورة تيمايوس . مبنى على فرضية سكون الأرض[١٣٦]. فلم يرد أرسطو ، نقد الأرض وحركتها عند أفلاطون وإنما أراد هدم ، المؤلف الرئيسى من أعمال أفلاطون ، الذى يعرض فيه لآرائه الطبيعية ، ومع

هذا النقد . نجده قد اتفق مع أستاذه فى ثبات الأرض وسكونها وكرويتها وحركتها القسرية.

٣- نقد أرسطو لتصور السابقين عليه لطبيعة النفس ووظائفها :

ارتبط البحث فى النفس عند أرسطو ، ببحثه عن المعرفة. مما يدل على تواصل العلوم التى صنفها أرسطو إلى نظرية، عملية وإنتاجية.

ويندرج كتابه الرئيسى فى النفس، ضمن الكتب البيولوجية التى صنفها أرسطو، بالإضافة إلى كتب الطبيعيات الصغرى، وهى متصلة أيضا بالبحث فى النفس وهى ثمان رسائل الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا فى الأحلام، فى الحياة والموت وأخرها رسالته فى التنفس(١٣٧). ويشتمل كتابه فى النفس على ثلاث مقالات. الأولى تمثل عرضا تاريخيا لمذاهب السابقين عليه فى النفس والثانية. يعرض فيها لتعريف النفس وتأييده لها، والثالثة تتناول بالدراسة الحواس والحس المشترك والعقل والقوى المحركة .

ولعل السبب فى إضافة النفس إلى بحوثه الطبيعية، وفى بحثنا هذا لما أكده أرسطو من أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطبيعة، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات (١٣٨). ووصف السابقون عليه النفس بثلاثة صفات هى الحركة والإحساس واللاجسمية .

- نقد القائلين بأن النفس متحركة :

ذهب السابقون على أرسطو. إلى القول بأن النفس هى المحركة للبدن. فنجد طاليس قد رأى أن "فى حجر المغناطيس نفساً لأنه يجذب الحديد"(١٣٩) لكى يفسر

حركة الموجودات الحية وغير الحية ، وشبه أنكسيمانيس النفس بغبار الهـواء(١٤٠). وعدها هرقليطس النار الأولى التى تتصف بالجريان الدائم، أما هيبون فقد وحد بين الماء والنفس الأولى، التى تحرك البدن(١٤١). وذهب فيلولاوس إلى أن النفس هى علة التغير وحركة الموجودات(١٤٢). واعتبرها كل من أنكساجوراس وديوجين الأبولونى (السوفسطائى) إنها الهواء. ورأى ألكمايون الطبيب (الفيثاغورى) أن النفس خالدة وتتصف بالحركة الدائمة ، كالأجرام السماوية . وورث ديمقريطس عن لوقيبوس ، التصور العام ، بأن النفس (أى المبدأ الحيوى) ، جسم ، ذلك لأنها من طبيعة النار ، كما أنها تتألف كالنار من ذرات كروية ، لأنها أكثر الذرات تنقلاً(١٤٣) . ورأى أفلاطون أن النفس تحرك نفسها ، وتحرك الجسم أيضا . وهى مبدأ الحياة ، أى تصور حركات منظمة وموجهة نحو غاية معينة ، فكل ما يحيا ، أى كل ما يتحرك فى انتظام ، حركته ذاتية(١٤٤).

وينطلق أرسطو، قبل فحص آراء السابقين عليه، من مسلمة رئيسية وهى "أن من المستحيل أن يكون للنفس حركة"(١٤٥). ويتساءل هل النفس تتحرك بذاتها ؟ أو أن النفس تشترك فى الحركة؟

فإذا كانت تتحرك بذاتها ، فتكون حركتها طبيعية ، ويلزم عن ذلك أن يكون لها مكانا. وفى عالم ما تحت فلك القمر، لكل عنصر مكان طبيعى يتجه إليه بطبيعته ويسكن عنده. فالأرض تتجه إلى أسفل ، والنار إلى أعلى والماء والهواء.المكانان المتوسطان ، فلا يبقى بعد ذلك مكان طبيعى للنفس(١٤٦).فليس للنفس حركة طبيعية، ويبقى أنها تشترك فى الحركة ولما كان للحركة ثلاثة أنواع وهى النقلة (المكان) والاستحالة (الكيف) والزيادة والنقصان (الكم) . فإن النفس قد تتحرك بأحدها . ومادامت النفس تحرك الجسم ، فقد يمكن أن نفترض أنها تحركه بالحركة نفسها

التى تتحرك بها . ولما كان الجسم يتحرك بالنقلة ، فيجب أن تتحرك النفس على هذا النحو أيضاً ، فتتنقل إما بكليتها ، وإما بأجزائها . لكن إذا أمكن ذلك ، فقد يمكن كذلك أن تبتعد النفس عن الجسم ، وأن تعود إليه ويترتب على هذا أن الحيوانات الميتة ، قد تعود إلى الحياة (١٤٧).

ويرى أرسطو أن القائلين بأن النفس محركة ومتحركة فى ذات الوقت ، ينتج عن قولهم هذا تناقضات شتى ، منها الجمع بين النفس والبدن ، مع وضعهم النفس فى البدن ، دون توضيح علة هذا الجمع ، ومسلك البدن (١٤٨). وكذلك الخلط بين ما يتحرك بطبيعته ، وما يتحرك قسراً . وإذا سلمنا بأن النفس تتحرك بالعرض بفاعل خارجى ، فلا يمكن القول بغير تناقض ، بأن النفس هى من جهة محركة بالذات من حيث طبيعتها ، ومن جهة أخرى تتحرك بشئ آخر . ولهذا يسقط مذهب القائل بأن النفس متحركة بذاتها (١٤٩).

- نقد القائلين بأن النفس مؤتلفه "Harmony":

يذهب أصحاب هذا القول، إلى أن النفس ضرب من الائتلاف ، وهو عبارة عن امتزاج وتركيب بين الأضداد ، والجسم مركب من الأضداد ، ومع ذلك فالائتلاف تناسب ما. ويقال الائتلاف على معنيين: الأول المعنى الرئيسى ، الذى ينطبق على المقادير حين تتحرك ، ويكون لها وضع ، فيدل الائتلاف على تركيب هذه المقادير تركيبا لا يسمح بدخول عنصراً آخر مجانس لها ، والثانى وهو مشتق من الأول ، أن الائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة(١٥٠). فيؤدى الائتلاف عامة إلى القول بأن طبيعة النفس مماثلة للبدن ، وأن عناصرهما واحدة ، ويعملا على التأليف والتركيب بين العناصر المتضادة . فمن التناقض البين ، الزعم بأن النفس تناسب بين المزيج ، لأن التناسب ليس واحداً فى المزيج بين العناصر التى تكون اللحم ،

وتلك التى تكون العظم . ويترتب على ذلك ، وجود نفوس عدة موزعة فى جميع الجسم ، وإذا كانت النفس شيئاً آخر غير الممتزج ، فلماذا إذن تتلاشى فى نفس الوقت الذى تتلاشى فيه ماهية اللحم أو الأجزاء الأخرى للحيوان ؟ وأيضا إذا لم تكن النفس تناسباً بين الممتزج، فنرفض وجود نفس لكل جزء من أجزاء الجسم ، فما الذى يفسد حين تفارق النفس الجسم(١٥١)؟

انتقد أرسطو المذهب القائل بأن النفس عبارة عن نغم أو انسجام بين الأضداد التى تتركب منها النفس – وهو ما يلزم عن مذهبى إمبادوقليس وأفلاطون وهو مذهب فاسد ، لأن النغم عبارة عن نسبة بين الأجزاء التى يتركب منها الشئ أو عن التركيب نفسه ، وليست النفس كذلك ، ثم إن النغم لا يولد الحركة ، بينما النفس مبدأ للحركة عند أصحاب هذا المذهب(١٥٢).

أى أن أرسطو أراد أن يوقع السابقون عليه فى التناقض ، فأثبت أن النفس ليست مبدأ للحركة ، ولا ائتلاف بين العناصر . وذهب كل من ركب النفس من طبيعة العناصر أو المبادئ التى تكون منها العالم ، إلى القول بأن النفس والعقل مركبان ماديان ، كباقى العناصر. "والعلة التى يذكرونها، هى أن هذا المذهب يسمح للنفس أن تدرك الموجودات، وتعرف كل واحد منها . على أساس أن الشبيه يدرك شبيهه . فكأنهم يفترضون أن النفس وموضوعاتها شئ واحد غير أن العناصر ليست هى موضوعات النفس الوحيدة . فالنفس تعرف أشياء أخرى كثيرة"(١٥٣). كما ذهب إمبادقليس أننا نرى الأرض بالأرض ، وبالماء ندرك الماء ، وبالهواء الإلهى ندرك الهواء ، وبالنار ندرك النار، وبالحب ندرك الحب، و بالكراهية ندرك الكراهية(١٥٤). وقياساً على ذلك فبالنفس ندرك النفس ، ولكن ما هو العنصر الطبيعى، الذى تتكون منه النفس ؟ هل تتكون من الماء أم من النار؟ إذا كانت تتكون من العناصر الأربعة.

فهل كل عنصر على حدة ، يحتوى على جزء منها ؟ ولكننا نرى أنه لما كانت النفس عند إمبادوقليس ذات أصل إلهى . فقد أدى به ذلك إلى وضعها فى كل عنصر من العناصر الطبيعية ، ليدلل على أن النفس هى مصدر المعرفة ، من خلال إدراك العنصر لشبيهه، وأيضاً مصدر الحركة . من خلال مبدأى المحبة والكراهية.

وهو فى ذلك لا يختلف عن طاليس القائل "بأن العالم مملوء بالالهة " أما أفلاطون، فالنفس عنده أيضاً ذات أصل إلهى . ويميز فى محاوره تيمايوس بين أربع أرواح مختلفة(١٥٥)" فهناك أولاً. "المبدأ الذى لا يموت فى الحيوان المائت" وقد صوره الصانع نفسه ، ليودعه بعد ذلك فى أيدى الآلهة الثانوية ، المكلفة بصوغ الأجسام الحية ، والعنصر غير المائت من الروح البشرية مماثل كل المماثلة لروح العالم، فهو كروى مثلها ، وينطوى على دائرة "الشئ ذاته" ودائرة الآخر(١٥٦)" ففى تيمايوس الروح هى قبل كل شئ مبدأ حركة ، ولكن حركة الروح الخاصة تظهر فى تيمايوس على وجهين متباينين جداً. فمن جهة: هى حركة الحى وأداته الجسد ، وهذه الحركة منظورة محسوسة تقيدها مجموعة معينة من الأعضاء والوظائف الجسدية . ومن جهة أخرى، هى حركة الفكر الرامية إلى أمور عقلية محضة ، نخالطها ونتعرف عليها . فأى علاقة يمكن أن توجد بين هاتين الحركتين ؟ وكيف يستطيع أفلاطون فى محاورة القوانين أن يتكلم عن دوران العقل (١٥٧). ولكن ليس من الصحيح أن نعد النفس مقداراً كما قصد فى تيمايوس ، أن نفس العالم من الطبيعة التى تسمى بالعقل. فلا شك أنه لا يمكن أن تشبه النفس الحساسة ، أو الغضبية التى ليست حركتها بالنقلة الدائرية ، ولكن العقل واحد ومتصل ، على نحو التعقل وإذا كان العقل هو الحركة الدائرية ، فالعقل هو الدائرة التى لها هذه الحركة الدائرية ولكن ما هو الموضوع الذى يعقله على الدوام؟ وأيضا مادامت الحركة الدائرية تتم أكثر من مرة،

فلابد أن يعقل موضوعه أكثر من مرة . فإذا لم تكن حركة النفس هى جوهرها، فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها . وليس جوهر النفس هو علة الحركة الدائرية، بل بالعرض تتحرك النفس[١٥٨].

من النص السابق لأفلاطون ، يتضح وجود خلط بين النفس والروح وكذلك بين النفس والعقل . ولكن هل النفس هى الروح ؟!

رفض أرسطو القول بأن النفس تتحرك دائرياً لأنها تكون مغلقة على موضوع واحد فقط، كما تنطوى الحركة الدائرية ، ولكثرة الموضوعات النظرية والعملية . فتكون حركتها قسراً ، وليست الحركة بطبيعتها .

- **نقد القائلين بأن النفس عدد متحرك بذاته :**

أنكر أرسطو حجج القائلين بأن النفس عدد متحرك بذاته. وجاء نقده للذين أثبتوا الحركة الطبيعية للنفس ، مقدماً حججا خمس ، لتفنيد هذا القول مبينا أن هذا الرأى من أشد الآراء التى عددناها تهافتاً .

ونعرض فيما يلى للاعتراضات التى قدمها أرسطو:

الاعتراض الأول : كيف يمكن تصور وحدة تتحرك[١٥٩] ؟

يقوم هذا الاعتراض على مسلمة رئيسية وهى أن ما يحرك لا يتحرك وما يتحرك، يلزم أن يكون مكوناً من أجزاء ، فبأى شئ تتحرك هذه الوحدة ؟ وكيف يكون ذلك مادامت بغير أجزاء ، وبغير تباين ؟ ولما كانت النفس عند أصحاب هذا القول تعبر عن وحدة متماسكة ، فيلزم عن ذلك أنها ليست عددا متحرك بذاته .

الاعتراض الثانى : النفس ليست جسما يشغل موضعاً :

مادام أنصار هذا المذهب يقولون إن الخط المتحرك يولد السطح ، والنقطة تولد الخط ، فإن حركات وحدات النفس هى أيضا خطوط ، لأن النقطة وحدة

تشغل موضعاً، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ فى جهة ماء ويشغل موضعا[١٦٠].فأثبت أنصار هذا المذهب الحركة المكانية للنفس ، تبعا لموضوعها الذى تشغله ولما كان المكان مرتبطا بالشئ أو العدد الذى يحويه[١٦١]. فالنفس لا تحرك الموجودات .

الاعتراض الثالث : *لا يجب أن تكون النفس المحرك والمتحرك* :

يرى أرسطو أننا إذا طرحنا عدد، أو وحدة ، فالباقى عدد آخر والنباتات وكثير من الحيوانات ، على العكس تستمر فى الحياة إذا انقسمت ويظهر أن فيها عين النفس . أنه ليس من المهم القول بالوحدة، فإنه يجب أن يكون فى تلك الكمية عدد من النقط يحرك ، وعددً آخر يتحرك كما يحدث فى المتصل . ولكن إذا كان المحرك فى الحيوان هو النفس فيجب أن يكون كذلك فى العدد ، فلا يكون المحرك والمتحرك هما النفس ، بل المحرك فقط وكيف يمكن أن تكون هذه العلة وحدة؟[١٦٢].

يفرق أرسطو بين النقطة والوحدة . فلو كانت النفس مماثلة للنقطة ، فكل نقطتين يمكن أن تلاقى إحداهما الأخرى لأنه بين كل نقطتين توجد نقطة متوسطة ، وأيضا يوجد بينهما خط، وفى كل خط توجد نقط ، إلا أنه لا يمكن أن يكون شئ بين أعداد متتالية . فالنفس لا تكون فى ذات الوقت محرك ومتحرك، أما الوحدة فهى بخلاف النقطة، فلا يوجد بين الوحدة والأخرى شئ أصلا[١٦٣]. إذا النفس ليست وحدة، ولا مماثلة للنقطة. كما أثبت أنصار هذا القول والنفس أيضاً ليست عددا يحرك نفسه .

الاعتراض الرابع والخامس : *النفس ليست فى جميع الأجسام* .

إذا كانت وحدات الجسم ونقطه متميزة ، فإن وحدات النفس تكون فى نفس المكان .

وإذا كان عدد نقط الجسم هو النفس ، فلماذا لا يكون لجميع الأجسام نفس ؟ فجميع الأجسام يظهر أنها تحتوى على نقط ، بل عدد لا نهائى منها . وأيضا كيف يمكن أن تنقسم هذه النقط ، وتنحل عن الأجسام ؟ إن سلمنا بأن الخطوط لا تنحل إلى نقط(١٦٤).

انتقد أرسطو قول " إكسينوقراط (١٦٥)* " بأن النفس عدد يحرك نفسه فأكد هذا القول ما ذهب إليه ديمقريطس فى قوله بأن ما يحرك الذرات هو ذاتها . وليست علة خارجة عنها . فالنفس عند إكسينوقراط محركة لذاتها ومحركة فى ذات الوقت لمجموعة نقاط الجسم الواحد الذى تشغله . وكما أثبت أرسطو أن المحرك لا يتحرك، إذاً فهذا القول باطل. وكذلك لو كانت النفس عددا لشغلت حيزاً من الفراغ ، وارتبطت به وصارت جسما. ولكنه اعتبر أن النفس جسما لطيفا ، فذهب إلى أن حركة الحيوان تنشأ من النفس. وعلى ذلك فيشغل جسمان نفس المكان(١٦٦)، وهما الحيوان ونفسه ولايمكن أن يشغل جسمان نفس المكان. إلا إذا كانا متماثلين . وطبقا لهذا المذهب ، تكون النفس مماثلة للجسد الذى تشغله .

- نقد القائلين بالتناسخ :

انتقد أرسطو القائلين بانتقال النفس من جسد إلى آخر،أو من إنسان إلى حيوان كما ذهب السابقون عليه ، بداية من أورفيوس وفيثاغورس وإمبادوقليس وأفلاطون وما ينتج عن هذا ، من قولهم بخلود النفس . ويرى أن القول بتناسخ النفس وانتقالها يؤدى إلى تدميرها وليس إلى خلودها(١٦٧). فالنفس هى مبدأ الحياة، ووحدة الكائن الحى فى مقابل وحدة اللاحى مثل الأحجار ، وهى تعطى الصورة للمادة (الجسد) فلا توجد نفس بلا بدن، ولا بدن بلا نفس(١٦٨). بخلاف الذين أغفلوا الفحص عن الصلة الجوهرية بين النفس والجسد ، ولم يروا سببا فى القول أن أى

نفس تحد فى أى جسد ، ويلزم عن هذا القول محالات عدة ، منهـا أن القـول بـأن نفس إنسان ما قد تحل فى جسد إنسان آخر ، بل فى جسد كلب أو سمك ، أشبه بقول من يزعم " أن فن النجارة قد يحل فى مزمار " بينما ينبغـى أن يقـال أن كـل فـن يستخدم آلته الخاصة، ولكل نفس جسدها الخاص ، والمناسـب لهـا [١٦٩].فليسـت النفس مفارقة للجسم ، وليس الجسم الذى يفارق النفس هو بـالقوة القـادرة علـى الحياة[١٧٠].

ولكن هل قال أرسطو بالمفارقة ؟ قال أرسطو بالمفارقة التـى توجـد بـين قوى النفس، وليست مفارقة النفس للبدن ، أى نادى بمفارقة القـوى النظريـة ، أى المفارقة العقلية فقط Logos [١٧١]. فتوجد جميع قوى النفس فى بعض الكائنـات ، وليس فى بعض الكائنات إلا بعض القوى وبعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط مثل النبات[١٧٢].

- نقد علل النمو لدى السابقين :

ذهب هيرقليطس إلى أن النار هى العلة التى تنشأ عنها الأشياء وتعود إليها، إنها تفرق وتجمع، وتزيد وتنقص[١٧٣]. فالنار هى علـة النمـو والتغـذى ، وسـلم إمبادوقليس أن الشبيه يتغـذى كمـا يتولـد مـن الشـبيه . ورأى أنكسـاجوراس وديمقريطس أن الضد يتغذى بالضد مادام لا ينفعل الشبيه بالشبيه . ويرى أرسـطو أن النار ليست علة بالمعنى المطلق إذ الأولى أن تكون النفس، ذلك أن نمـو النـار يذهب إلى ما لانهاية له، مادام هناك وقود، على العكس فى جميع الكائنات الطبيعيـة يوجد حد وتناسب فى المقدار والنمو وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلـى النـار، وإلى الصورة وليست الهيولى[١٧٤].

أما من رأى أن الضد يتغذى بالضد ، فقد ذهب إلى أن الغذاء هو الذى ينفعل بالمتغذى وليس العكس. فالغذاء يمكن أن يقال على المعنيين لأنـــه ، مـــن حيـــث إن الغذاء لم يهضم ، فالضد يتغذى بالضد ، ولكن من حيث إن الغذاء قد هضم فالشـــبيه يتغذى بالشبيه ، ومن الواضح أن هؤلاء الفلاسفة مخطئون مـــن وجـــه ، وهـــو أن الضد يتغذى بالضد ، ومصيبون من وجه آخر ، وهو أن الشبيه يتغـــذى بالشـــبيه ، فالذى يتغذى هو الجسم المتنفس ، من حيث أنه متنفس [١٧٥]. ويفرق أرسطو بـــين ماهية الغذاء وماهية النمو. فالأولى تعتمد على الكـــم ، والثانيـــة تعتمـــد علـــى أن المتنفس شخص وجوهر فالغذاء نمو. وللغذاء عوامل ثلاثة . وهـــى الكـــائن الـــذى يتغذى ، وما به يتغذى ، وما يغذيه وهو النفس الأولى [١٧٦]. إذاً النفس هـــى علـــة النمو ، وليس كما ذهب السابقون .

- نقد أرسطو لتفسير الإحساس لدى السابقين :

ذهب السابقون على أرسطو فى تفسيرهم للإحساس إلى أنـــه تغيـــر كيفـــى يحدث فى العضو الحاس بفعل المحسوس . ولكن يعترض أرسطو علـــى هـــذا . لأن التأثير الفيزيقى لا يكفى وحدة لحدوث الإدراك ، فالإدراك الحسى عملية تتضمن نوعاً من الإدراك والتمييز[١٧٧]. ولذلك أخطأ الطبيعيون الأول عندما ذهبوا إلى أنه لا يوجد أبيض ولا أسود بدون البصر ، ولا طعم بدون الذوق . فإن صح رأيهم مـــن جهـــة ، فإنه غير صحيح من جهة أخرى ، ذلك أن الإحساس والمحسوس يقالان على معنيين إحدهما بالقوة ، والآخر بالفعل ، لذلك يصح قول هؤلاء الفلاسفة فى حالـــة الفعـــل ، ولكنه لا يصح فى الحالة الأخرى . ويرجع خطأهم إلى حمل الألفـــاظ علـــى المعنـــى المطلق ، على حين أنها لا تقبل الإطلاق [١٧٨]. ولقد تمسك أرسطو بحل وسط بـــين من قالوا أن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه ، وبين من قالوا أنه يحدث بـــين الضـــد

وضده . فذهب إلى رأى يشبه رأيه فى عملية التغذى ، فقال أنه تحول الضد إلى شبيهه وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون .

ويختلف الإدراك الحسى عن عملية التغذى، بأنه إدراك للصورة فقط . خالية من مادتها(١٧٩).

ـ نقد القائلين بأن التفكير والعقل نوع من الإحساس :

وحد قدماء الفلاسفة بين الحكم والإحساس . مثل إمبادوقليس وديمقريطس ، بالإضافة إلى آخرين صدقوا على هذه الآراء . فإمبادوقليس على سبيل المثال . يقول "يزيد العقل فى الإنسان بما يقدم إلى الحواس" وأيضا: "يحصل عند الإنسان دائماً أفكار تتغير" وأوضح بارمنيدس أيضا نفس الرأى . عندما قال "وكما أن الأعضاء تمتزج فى كل إنسان ، كذلك العقل يمتزج فى البشر ، وما يسجله البدن ، يكتبه العقل" أى ما يحسه البدن ، يحسه العقل . وهو ذاته ما اعترف به أنكساجوراس ، عندما أخبر صاحبه أننا ندرك الأشياء تبعا لخبراتنا(١٨٠). ورأى ديمقريطس أن الاحساسات الظاهرة هى الأفكار الصادقة (١٨١).

فجميع هؤلاء يعتقدون أن التفكير كالإحساس شئ جسمانى، وأن الشبيه يدرك ويفكر بالشبيه . ويترتب بالضرورة فى مذهبهم أن جميع الظواهر صادقة، وأن مماسة اللاشبيه هى التى تحدث الخطأ . ومن الواضح أن الإحساس والعقل ليسا أمراً واحداً ، ذلك أن أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات ، والآخر عدد صغير فقط ، وكذلك لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما ، على حين أن التفكير قد يكون خطأ كما يكون صوابا (١٨٢).وفى هذا النص أيضا يرفض أرسطو مذهب

بروتاجوراس بوجه عام ، لأنه رأى أن الظواهر تكون صادقة وكاذبة فى ذات الوقت تبعا لما يدركه الإنسان . لأنه مقياس كل شئ [١٨٣].

- نقد أرسطو لطبيعة ووظيفة العقل لدى السابقين :

العقل عند أرسطو لا يمتزج بالجسم لأنه يصبح عندئذ ذا صفة محدودة، وقد أصاب من زعم بأن النفس مكان الصور (أفلاطون) على أن هذا لا يصدق على النفس بكليتها ، بل على النفس العاقلة ، ولا يصدق على الصور بالفعل ، بل على الصور بالقوة . فالعقل بالقوة (المنفعل) مكان الصور[١٨٤]. ولو كان بسيطا ولا منفعلاً كما ذهب أنكساجوراس . ولا يشارك أى شئ آخر فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالاً ما؟[١٨٥]. ومن ثم فالعقل عند أرسطو ، وأعنى بذلك العقل المنفعل معقولاً كسائر المعقولات ، ممتزجا بالأشياء، وعندما يفارق العقل الفعال العقل المنفعل بالتجريد ، عندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئا واحداً ، ولا يتميز عن ماهيته ، ولكن يمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال ، وأن غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته [١٨٦]. والخطأ عند أرسطو ينشأ عن فساد تركيب العناصر البسيطة التى تتألف منها الأشياء الطبيعية. فليس الخطأ والصواب فى قولنا إن محمد أبيض فحسب ، بل كذلك أنه كان أو سيكون ، والمبدأ الذى يوحد كلاً من هذه المركبات هو العقل. الذى يتعقل الأشياء المركبة والأشياء اللامنقسمة[١٨٧]. وليس كما رأى السابقون ، أن الخطأ يرجع إلى الحواس التى تخدعنا، أو كما قال بروتاجوراس أن مصدر الصواب والخطأ هو الإنسان، ولما كان العقل الفعال عند أرسطو، يتعقل الأشياء اللامنقسمة . فيأتى بدوره لنقد حجج زينون الإيلى واتباعه من الميغاريين . فقد رأى زينون أنه كيف نعقل كلاً لا منقسماً فى زمن منقسم ؟ ونقول أن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف

المسافة إليها، ونصف النصف، وهكذا إلى ما لانهاية (١٨٨). ويفحص أرسطو هذه الحجة بقوله "أن اللامنقسم يقال على معنيين : إما اللامنقسم بالقوة ، وإما بالفعل ، فليس ما يمنع أن نعقل اللامنقسم بالعرض فقط ، لا على نحو اللامنقسم بالفعل"(١٨٩).

ويرفض أرسطو أيضا ما ذهب إليه أفلاطون ، بتقسيمه النفس إلى الجزء العاقل والغضبى والشهوانى. إذ يظهر عند فحص المميزات التى تقوم عليها هذه الأقسام ، أنه يوجد أجزاء أخرى يفترق بعضها عن بعض أكثر من هذه التى ذكرها أفلاطون . ومنها الجزء الغاذى، الحساس والمتخيل و النزوعى(١٩٠).

ثانياً: الاتجاه النقدى فى مبحث الميتافيزيقا :

عرض أرسطو فى المقالة الأولى من كتابة الميتافيزيقا ، لآراء السابقين عليه فى العلية ، وتناول آرائهم بالفحص والنقد ، وخاصة نقده لنظرية المثل الأفلاطونية عماد فلسفة أفلاطون ، وإذا انهار الأساس ، بطلت فلسفة أفلاطون بأكملها .

١ـ نقد أرسطو لتصور السابقين لمفهوم العلية:

وجد أرسطو أن العلل الأربعة جميعا قد اعترف بها السابقون عليه بدرجة أو بأخرى ، وفى رأيه أن هذا يدعم مذهبه تدعيماً شديداً . ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومتين بوضوح ، فإن السابقين عليه ليس لديهم سوى تصور غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية والغائية[١٩١].

تصور الطبيعيون أن المبدأ الأول المادى ، هو علة الموجودات . فرأى طاليس أن الماء هو المادة الأولى التى نشأت عنها الموجودات ، فكل ما يولد يوجد رطبا وذهب طاليس إلى هذا القول نظراً لطبيعة عمله ، حيث كان بحاراً . ولكن قوله بالماء ، قد أغفل عنه ملاحظة العناصر الأخرى ، ولم يجد سوى هيبون [١٩٢]" ليتفق معه على أن الماء هو المادة الأولى ، ولكنه كان فى حاجة إلى تفسير حركة الموجودات . فرأى أن العالم مملوء بالآلهة كما ذهب السابقون[١٩٣]. ورأى أنكسمانيس وديوجين[١٩٤]" "أن الهواء هو مبدأ الموجودات والأجسام"، وذهب هيباسوس[١٩٥]" و هرقليطس إلى القول "بأن النار هى المبدأ الأول" . أما إمبادقليس فقد استخدم العناصر الأربعة بالإضافة للمحبة والكراهية فيكون عدد العناصر ستة. أما أنكساجوراس فاعتبر عناصر الأجسام المركبة من أجزاء متماثلة ، وجميع المواد

التى كل جزء منها مرادف للكل . فالموجودات غير متناهية[١٩٦]. فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة فحسب، ويقول أرسطو لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة " فإن الشئ نفسه قد أرشدهم" فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء. غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة [١٩٧].

وانصب النقد الأرسطى لهدم آراء السابقين على إبطال المنهج المستخدم فى تصورهم للعلة . فقد رأى أرسطو "أنه بحكم طبيعة الموضوع الذى يدور حول مبادئ لا تحتمل البرهان ، يعتمد المنهج ، على المماثلة والحدس والاستقراء الذى ليس له قوة برهانية ، فالمفاهيم الميتافيزيقية التى تتصل بالوجود المرفوع إلى ما فوق أجناس الوجود لا تحتمل التعريف ، وإنما يمكن فقط توضيح معناها بالمماثلة"[١٩٨] . وليس كما ذهب السابقون باستخدامهم الانفصال والتركيب وتطبيق ما هو مشاهد ، لتفسير مبادئ الوجود . وقد انتقد أرسطو الطبيعيين الأول والمتأخرين ، لسببين الأول قولهم بالعلة المادية ، والثانى لتحديدهم لمصدر الحركة ، ومع ذلك أيضا لم يصغ تصورهم بشكل منهجى يتصف بالسهولة والثبات[١٩٩]. ثم جاء فيثاغورس ليعلن رفضه لما هو محسوس مادى ويعطى تفسيراته الطبيعية. طبقا للصورة الرياضية التى توجد عليها الأشياء . فالأشياء تساوى وتعادل الأعداد[٢٠٠]. وقد قدم أرسطو سبعة انتقادات لنظرية المثل الأفلاطونية يمكن إجمالها فى انتقادين أساسين ، ليشكلا أبرز الانتقادات الأرسطية لميتافيزيقا أفلاطون ويتمثل **النقد الأول:** فى قول أفلاطون. إن المثل قادرة على شرح وتفسير الأشياء الطبيعية، ولكن هذا التفسير ليس كاف كما زعم . ويتضمن هذا النقد أربعة نقاط :

- المثل مجرد فكرة غامضة ، ولا تفسر الوجود الواقعى للأشياء .
- توصف المثل بأنها أزلية أبدية ، ولا يتاح لها تفسير حركة وتغير الأشياء الواقعية.
- المثل تكمن نسبيا خلف الموجودات ، سابقة على وجود الأشياء الخاصة ولا يمكنها تفسير الموجودات نفسها ، باختصار المثل هى نسخ الأشياء، وليست عللاً لها .
- المثل ليست فى حاجة إلى مضاعفة وتكرار الأشياء لتفسيرها .

أما النقد الثانى فيتمثل فى أن نظرية المثل لا تفسر العلاقة بين الأشياء والمثل ويتضمن هذا النقد ثلاث نقاط :

- لا يمكن أن يُفسرَ شئ . من خلال قوله أن الأشياء تكون نُسخ أو تشترك فى المثل، بقوله أن الإنسان الفرد يشارك مثال الإنسان .
- إن العلاقة المزعومة بين المثل والأشياء المتماثلة تتصف بأنها لا نهائية .ويقوم هذا النقد على فكرة المشاركة. وطبقا لما ذهب إليه أفلاطون بأن كل كثيرين يشتركون فى صفة لهم مثال يعمهم جميعا . فقد رأى أرسطو أنه توجد صفات بين الإنسان الجزئى ومثاله الأول ويقتضى هذا مثال ثانى ، كما توجد صفات مشتركة بين الإنسان الجزئى ومثاله الأول والثانى وهو ما يفترض وجود مثال ثالث للإنسان. ويمكن التدرج فى هذا إلى ما لانهاية دون مبرر .
- تفصل نظرية المثل كلية الماهية أو الصورة عن الشئ، وكذلك صورة الشئ عن الشئ ذاته ، ولكن هذا الاختلاف لا يلاحظ إلا فى العقل [٢٠١]. وتنحصر أوجه النقد الأرسطى ، للسابقين عليه فى أربعة نقاط ، وهى:

(أ) جوهر أو ماهية الأشياء.

(ب) المادة.

(جـ) مصدر الحركة أو العلة الفاعلة.

(د) العلة النهائية أو المحرك الأول[٢٠٢].

ونعرض فيما يلى لأوجه النقد التى قدمها أرسطو ، وخاصة لنظرية الجـوهر، ونظرية المثل الأفلاطونية . ولكن هل تعد المثل جواهر كما ذهب إلى ذلك أفلاطون؟

٢ـ نقد نظرية الجوهر لدى السابقين على أرسطو:

يقال الجوهر عند أرسطو على ثلاثة معان:

أحدهما يدل على الصورة، والثانى على الهيولى، والثالث على المركـب منهمـا[٢٠٣]. والفعل أو الصورة متقدم على المـادة (الهيـولى) منطقيـا وزمنيـا وجوهرياً، منطقيا لأن فكرة الوجود بالقوة تتبع فكرة الوجـود بالفعـل، وزمنيـا لأن الوجود بالفعل لا ينبع من وجود بالقوة إلا تحت تأثير وجـود آخـر بالفعـل، مثـل الموسيقار بالقوة لا يصبح موسيقار بالفعل إلا إذا علمه ودربه موسيقار بالفعـل، ولا يمكن أن يوجد بناء إلا إذا وجد عامل البناء ، وجوهرياً لأن الإنسان بالقوة يستمد كل ماهيته من إنسان بالغ بالفعل[٢٠٤]. أما السابقون على أفلاطون فقد رأوا أن الوجـود الأول ، هو وجود المادة ، التى تتصف بأنها أزلية، فعند هوميروس وهزيود لا يوجد إلا العماء فى البدء ، ثم تشكل الوجود من خـلال الآلهـة ، وكـذلك عنـد طـاليس وأنكسيمانيس وهرقليطس وإمبادوقليس وأنكسـاجوراس ولوقيبـوس وديمقـريطس المادة سابقة على صور الموجودات ، طبقا للمبدأ الذى نادى به كـل مـنهم ولكـن يختلف الذريون فى أن الذرات ، تشتمل على حركتها ، وهى مـا سـميت بالنزعـة الآلية. ويكمن النقد الأرسطى فى هذا الفرض الذى أغفله السابقون، أما أفلاطون فقد

ذهب إلى أن المثل جواهر تسبق المادة وتفارقها ، وينتقد أرسطو هذا القول، فرأى أن المثل إن وجدت فلن تكون جواهر، أو موجودات قائمة بذاتها ، وإنما تكون مثلا للجواهر أو للصفات أو للعلاقات ، ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهرا ، ومثال الجوهر لا يكون جوهرا، لأن الجوهر واحد، من جهة أخرى فإن المثال الذى يعده الأفلاطونيون جوهراً يعرف بالجنس والفصل، فالإنسان مثلا يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين، وعلى هذا فيكون للإنسان جوهران ، لذلك يرى أرسطو أن الحد الكلى العام لا يكون جوهرا[٢٠٥].

ولا ينكر أرسطو أن ماهيات الأشياء جواهر أزلية متحققة ، خارج الأشياء التى هى ماهيات لها . لأن هذا ما يريد أن يثبت صحته، كل ما هنالك أن الماهية كائنة فى الشئ ذاته[٢٠٦]. وليست مفارقة له .

٣ـ نقد نظرية المثل الأفلاطونية :

تتضمن نظرية المثل ، فلسفة أفلاطون بأكملها ، متناولا من خلالها الظواهر السماوية والأرضية ، وقد حاول أفلاطون تفسير كثرة الموجودات ، بإرجاعها إلى مثال واحد فقط ، ولكن ما توصل إليه كان بخلاف ذلك ، فأثبت كثرة من المثل ، ترجع إليها كثرة الموجودات[٢٠٧]. وتشتمل نظرية المثل على أوجه من القصور والعجز ، والتى حملت أرسطو على نقدها . ومنها ما يلى : .

- إنكار الوجود الواقعى للكليات، واعتمادها على التخيل العقلى. مع رفضها لإمكانية المعرفة العلمية، والعمل على تفسيرها . وتؤكد الملاحظة على وجود الصور، ولا يمكننا الاقتناع بأن الصور توجد منفصلة عن الأشياء وإلا كان تفكيرنا لا وجود له[٢٠٨].

- بطلان الاعتقاد بوجود المثل أو الصور، فنظرية الصور غرضها أن تجعل الشئ المرئى، شيئيين[٢٠٩]. ويُشبه أرسطو هنا أفلاطون برجل عاجز عن إجراء العد، بعدد بسيط ، وتصور أنه إذا ضاعف العدد فسيكون الأمر أمامه أسهل فى العد[٢١٠]. فليس للمثل فائدة ، فى معرفة الأشياء، ولاتعمل على تفسيرها.
- عدم إمكانية تحقق نظرية المثل ، فقد افترض أفلاطون أن المثل ليست محسوسة لكنها فى الواقع حسية . وظن أنه يمكن الانتقال من مبدأ ما غير محسوس إلى تفسير الأشياء المحسوسة ولكن لما كان عاجزا عن إيجاد مثل هذا المبدأ ، فإن كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتجريدها عن مادتها وتسميتها مثلا. ويشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة فى الديانات الشعبية. ويقول أرسطو: "وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين ، فإن

المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود[٢١١].

- انتقد أرسطو النظريات ذات الصلة بنظرية المُثل.

أ- نظرية الموجودات الرياضية التى تصورها أفلاطون متوسطة بين المثل والمحسوسات[٢١٢]. وتتصف مغامرة أفلاطون فى قوله بالصور الرياضية ، بأنها غير مواتية ، لما ذهب إليه الفلاسفة المعاصرون له ، بأن الهدف من الدراسة يجب أن يكون من أجل الأشياء الأخرى ، ولا يقتصر البحث على الأعداد المجردة [٢١٣].

ب- " لو كانت الصور هى الأعداد، فكيف يمكننا القول بالعلل؟ كما ذهب أفلاطون إلى أن وجود الأشياء يكون مماثلا للأعداد ، وعلى ذلك يكون العدد واحد هو الفرد وعدد آخر هو سقراط ، وآخر هو محمد، ويكون محمد، ليس فرداً، ولكنه نسبة

عددية من العناصر ، وكذلك تعد المثل نسبة عددية من العناصر، ويختفى الوجود الواقعى للأفراد والموجودات ، ولا يبقى إلا النسب العددية [٢١٤].

ج- نظرية الأعداد الرياضية ، التى أنزلها سيبيوسيبوس [٢١٥]* منزلة الموجودات العليا[٢١٦]. فلو كانت الأعداد متماثلة مع الموجودات العليا . لكان لدينا نوعين من الأعداد. الصور والأعداد الرياضية ، ولما كانت الأشياء تعبر عن امتزاج العناصر، وكانت الأشياء مماثلة للأعداد، إذا الأعداد أيضا تتكون من امتزاج العناصر وكذلك مُثل أفلاطون أيضا تتكون من امتزاج العناصر. فالصور ما هى إلا محسوسات [٢١٧].

د- نظرية الأعداد المثالية لدى إكسينوقراط.

لا يضيف هذا النقد شيئا جوهريا للنقد الأساسى، الذى قدمه أرسطو لنظرية المثل ، ويبدو أن الاختلاف فى الطبيعة بين الماهية الرياضية ، وماهية المثل ، هو نقطة الانطلاق لنقد معاكس لذاك الذى وجهه إلى المثل ، وهذا الطابع الاعتباطى الصرف الذى ينوه به أرسطو بوجه خاص ، لدى أنصار الأعداد المثالية ، للعلاقة بين العدد والشئ المكلف هذا العدد بتفسيره[٢١٨]، من حيث كونه وفساده . بمعنى إذا فسد الشئ المكلف العدد بتفسيره ، فهل هذا يعنى فساد العدد؟!

هـ- تتمثل أقوى الحجج التى قدمها أرسطو لنقد نظرية المثل ، فيما يسمى بحجة الإنسان الثالث . وهى قائمة على الفصل التام بين المثل والموجودات ولكن سبق لأفلاطون أن انتقد نظرية المثل ، وخاصة حجة الإنسان الثالث (فى محاورة بارمنيدس فقرة ١٣٤) ويبدو من هذا النقد ، أن يكون أفلاطون قد عرف نوايا أرسطو لكن الشئ الذى لا يمكن شرحه ، هو تجاهل أرسطو تماما لنقد أفلاطون لفصل المثل [٢١٩].

إن معظم انتقادات أرسطو لنظرية المثل، وخاصة حجة الإنسان الثالث غير صحيحة ، ولكنها تبين أهم مواطن الضعف فى الفلسفة الأفلاطونية، وهى عجزها عن تقديم تفسير كاف، لكيفية العلاقة بين نظرية المثل، وعالم الأشياء الفردية المحسوسة(٢٢٠). وتتمثل النتيجة النهائية لنقد أرسطو، فى تحويله نظرية المثل إلى أداة لدراسة الطبيعة، وأن المثل أو الأشكال، بالنسبة لأرسطو لا توجد منفصلة عن الطبيعة، بل تتجسد فى الطبيعة، وليس لها وجود آخر. وجعل هذا النقد من الميسور مرة أخرى قيام علم الطبيعة واستطاعة المثال أن يمدنا بالمعرفة عن الظواهر(٢٢١).

تعقيب :

يتضح من العرض السابق أن النقد شكل بالنسبة لأرسطو ، منطلقا أساسيا لتمهيد طريق البحث من الإشكاليات التى أثارها السابقون عليه، ولم يقدموا لها حلولا تتفق مع العقل أو الملاحظة والمشاهدة التى مثلت المحك الرئيسى فى نقده للسابقين عليه . ومع ذلك لم يكن الدافع لنقد السابقين هو الذى شكل موسوعية أرسطو . لأنه كان ينطلق من مسلمات إلى نقد السابقين ، فنجد مثلا تعريفه للطبيعة بأنها مبدأ الحركة والسكون لينتقد القائلين بالثبات فقط ، وكذلك الصيرورة عند هرقليطس علما بأنه لم يطلع على أصول الفلسفة الهيرقليطية ، ويبدو أنه أطلع على ما ذهب إليه أقراطيلوس ، الذى عبر عن الجانب السلبى فقط من فلسفة هرقليطس ، الذى رفض أن يدون فلسفته .

ويتصف النقد الأرسطى فى مبحثى الطبيعة والميتافيزيقا، بأنه كان معبرا عن المفهوم الصحيح للنقد، الذى يشتمل على السلب والإيجاب، وخاصة فى نقده لطاليس وأنكسيماندروس، وأنكساجوراس وديمقريطس ، وفى نفس الوقت يمثل النقد بالنسبة لأرسطو جانبا ، لظهور العداء الذى يكنه لأفلاطون ولم يعتمد أرسطو على نقد وهدم آراء أستاذه فقط ، ولكن ذهب بالنقد والهدم ، إلى الآراء التى تمثل جذور وأصول الفلسفة الأفلاطونية، علما بأن رد أرسطو الفكرة إلى أصولها ، يمثل فهمه الصحيح لمعنى النقد الذى يعتمد على فحص الآراء وتأصيلها . وهو ما اعتمد عليه فى نقد الفلاسفة الطبيعيين، بخصوص الجوهر المادى والحركة ولواحقها ومبادئ الطبيعة ولكن جاء نقده للفيثاغورية وقولها بالأعداد من خلال نقده لأفلاطون ، فى قوله بأن الأعداد تتوسط المثل والمحسوسات علما بأنه لم يفرق فى نقده بين فيثاغورس

وأتباعه. وانتقد النحلة الأورفية وأسرارها وفيثاغورس وإمبادوقليس فى قولهم بخلود النفس ، من خلال نقده أيضا لأفلاطون .

وانتقد مفارقة المثل، مع تقديمه حجة الإنسان الثالث ، والذى سبقه أفلاطون فى إثباتها، ويدل ذلك على عدم إطلاع أرسطو، على آراء أستاذه أثناء حضوره فى الأكاديمية . أو تكراره للنقد ليتيح له الفرصة فى تعدد أخطاء أفلاطون. والذى لم يكتف بنقده فقط ، ولكن وجه
نقده أيضا لأعضاء الأكاديمية ورئيسها التالى لأفلاطون ، وهو سيبيوسيبوس .

ويمكننا أن نتبين من ذلك أن أرسطو قد اعتمد فى نقده على ضربين أساسيين هما: النقد الاستبعادى المبرر ويتمثل ذلك فى إثباته تهافت النظريات السابقة عليه وتبرير صحة وجهة نظره، وأما الضرب الثانى: يتمثل فى مصادرة بعض أوجه الاتفاق التى وردت فى كتابات السابقين عليه وحاول بمهارته وضع نتائجهم مقدمات لبناء تصوره للطبيعة والميتافيزيقا.

حواشى الفصل الثالث

(1) W.D. Ross, Aristotle with Anew introduction , By JOHN.L. Ackrill, Routledge . New fetter Lane . London 1996 p, 65 .
وأيضا د/ أميرة حلمى مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٩٧ .

(٢) * إن تعريف أرسطو للطبيعة على هذا النحو يعكس رؤيته العامة للموجودات، فهو لم يفصل فى كتبه بين الموجودات المتحركة وغير المتحركة، بل قام بهذا الفعل شراحه.

(٣) أرسطو . السماع الطبيعى . ترجمة عبد القادر قينينى. دار أفريقيا الشرق، ط١، بيروت ١٩٩٨، م٣، ف١، ٢٠٠ ب، س ٢٠-٢٤، ص ٧٢ .

(٤) نفس المصدر م١، ف٢، ١٨٥أ، س ١٢ ـ ١٤، ص ١٤ .

(٥) نفس المصدر م١، ف٢، ١٨٥أ، ص١٣ .

(6) Eugene. Freeman , Aristotle on his predecessors, Translated with notes and introduction , by A. E. Taylor chicago , New York 1969 , p 37 .
see Also . John . Burnet , Early Greek philosophy, p . 192.

(٧) أرسطو. السماح الطبيعى، م١، ف٣، ١٨٦أ، ص ١٧ .

(٨) نفس المصدر: م١، ف٣ ،١٨٦أ، ٢٢ ـ ٣٢ ،ص ١٧ ـ ١٨ .

(٩) نفس المصدر: م١، ف٣، ١٨٦ب، ١-٤ ،ص ١٨ .

(١٠) نفس المصدر: م٥، ف١ ،٢٢٥ ب، ٣٥ ـ ٣٨ ،ص ١٥٤ .
وأيضا د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٦٧ .

(١١) نفس المصدر: م١، ف٣ ،١٨٦ب،س ٦ ـ ١١ ،ص ١٨ .

(١٢) نفس المصدر :م١ ،ف٣ ،١٨٦أ،س ١٢ ـ ٢١ ، ص ١٩ .

(١٣) أميل برهييه تاريخ الفلسفة، جـ١ ،الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٧ .

(١٤) أرسطو . لسماع الطبيعى م٥ ،ف٢ ،٢٢٥ب،س ١٠ ـ ١٢ ،ص ١٥٥ .

(15) W.D. Ross , Aristotle , university PAPERBACKS . Met Huen. London, 1964, p. 82.

(١٦) أرسطو الطبيعة.جـ٢، ترجمة إسحق بن حنين مع شروح كل من ابن السمح، ابن عدى ومتى بن يونس وأبى الفرج بن الطيب. حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوى . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٥ م، ص ص ٦٢٨ ـ ٦٢٩ شرح يحيى وأبو على .

(١٧) أرسطو. السماع الطبيعى. م٦، ف٢، ٢٣٣ أ، س ٢١، ص ١٨٢.

(١٨) نفس المصدر: م٦، ف٩، ٢٣٩ب، س ١٤ ـ ٢٩، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(١٩) نفس المصدر: م٦، ف٩، ٢٣٩ ب، س ٥ ـ ٨، ص ٢٠٦.

(20) W.D. Ross, OP . cit , p. 81 .

(٢١) أرسطو. السماع الطبيعى، م٦، ف٩، ٢٤٠ أ، س ٥ ـ ٩، ص ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢٢) * أبو الفرج عبد الله بن الطيب. اشتهر ببغداد فى النصف الأول من القرن الحادى عشر. وكان معاصراً للرئيس ابن سينا وكان يحمد علمه فى الطب. شرح معظم كتب أرسطو المنطقية والطبيعية. وسماه الشهرستانى أبا الفرج المفسر. أنظر د/ محمد فتحى عبد الله . مترجموا وشراح أرسطو عبر العصور، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، إسكندرية ٢٠٠٠ص١٨٣- ١٨٦ .

(٢٣) أرسطو. الطبيعة، جـ٢، م٦، ف٩، شرح أبو الفرج بن الطيب ص ٧٢٠ ـ٧٢٢.

(24) Richard Mckeon, introdution to Aristotle , the Modren library , New York , 1974 , p. 112 .

(٢٥) أرسطو . السماع الطبيعى. م٥ ،ف٢ ،٢٢٦ ب،س ٨ ـ ١٤ ،ص ١٥٨ .

(26) Jonathan Barnes , Aristotle , Cambridge university press New York 1995 , p. 119 .

(27) D. J. Allan, The philosophy of Aristotle, Oxford university press, New York, 1970 pp. 25 – 27.

(٢٨) أرسطو . المصدر السابق. م٨، ف١، ٢٥٠ب، س ١١ ـ ١٣، ص ٢٣١.

(٢٩) نفس المصدر: م٨، ف٣، ٢٥٣ب، س٥ ـ ١٤، ص ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣٠) نفس المصدر:م٦، ف٤، ٢٣٤ب، س ١٠ ـ ٢١، ص ١٨٨.

(31) Aristotle. Metaphysics, translated by Richard Hope. With an analytical index of technical terms., The university of Michigan press New York 1989.

(32) John. Herman Randall,. Aristotle. Columbia university press. New York 1893. P. 201.

(33) Aristotle. OP. Cit. Book zeta 1029 a. 20a p. 133.

(٣٤) أرسطو. السماع الطبيعى. م١، ف٦، ١٩١أ، س٢-٧، ص ٣٤.

(٣٥) نفس المصدر: م٨، ف١، ٢٥١ أ، س ٨ ـ ٢٤، ص ص ٢٣١، ٢٣٢.

(36)f. m. Cornford, . Before and After Socrates , P. 105 .

(٣٧) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية. قبل سقراط ص ٢١٩.

(38)Aristotle . De Anima , B1 CH3406a – 4 – 5 p see also Thomas kiernaa – Aristole Dictionary . introduction section by theadore iames , peterowen London , 1962 P. 353 .

(٣٩) أرسطو . السماع الطبيعى . م٨ ،ف٢، ٢٥٢ ب،س ٩ – ١١ ،ص ٢٣٧ .

(٤٠) نفس المصدر: م٨ ،ف١، ٢٥١ أ ،س١٣ – ١٤ ،ص ٢٣٢ .

(٤١) نفس المصدر : م٨، ف٢ ، ٢٥٣ أ،س٣-٧ ،ص ٢٣٨ .

(42)Aristotle , Eudemian Ethies . 122. P, 26 .
see Also . Thomas Kiernan , OP. Cit P. 351 .

(٤٣) أرسطو .المصدر السابق . م٤ ،ف١، ٢٠٨أ، س ٣٧ ،ص ٩٩ .

(٤٤) نفس المصدر: م٤، ف١، ٢٠٨ ب، س٢٧ – ٣٨، ص ص ١٠٠ – ١٠١ .

(٤٥) نفس المصدر: م٤، ف١، ٢٠٩ أ ، س٤ – ٧، ص ١٠١ .

(٤٦) د/ ماجد فخرى . أرسطو " المعلم الأول " الأهلية للنشر والتوزيع ط٢ بيروت ١٩٧٧ ص ٤٥ .

(47)W.D. Ross . Aristotle , P, 85 .

(٤٨) أرسطو . السماع الطبيعى م٤، ف٢ ،٢٠٩ب ،س٢-٥ ،ص ١٠٣ .

(٤٩) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ،ص ٣٠٩ .

(٥٠) أرسطو. السماع الطبيعى: م٤، ف٢، ٢١٠أ، س ٥– ١١، ص ١٠٤ .

(٥١) أفلاطون. تيمايوس وكريتياس. ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة. تحقيق وتقديم . البيرريفو . منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى . دمشق ١٩٦٨، ص ٩٦ : ٩٨ .

(٥٢) أفلاطون. تيمايوس: ص ٩٧ .

(٥٣) أرسطو. المصدر السابق: م٤، ف٦، ٢١٣ أ، س ١٩– ٢٤، ص ١١٧ .

(٥٤) نفس المصدر: م٤، ف٦، ٢١٣ب، س ٢٢– ٢٧، ص ١١٩ .

(55)B. A. G. Fuller . Ahistory of philosophy. p. 183 .

(٥٦) أميل برهييه. تاريخ الفلسفة، جـ١، الفلسفة اليونانية، ص ٢٧٢ .

(٥٧) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣١٠ .

(٥٨) أرسطو . السماع الطبيعى: م٤، ف٨، ٢١٦أ، س٢١- ٢٦، ص ١٢٧ .

(59)John Herman Randall. Aristotle , P. 194 .

(٦٠) أرسطو. السماع الطبيعى: م٤، ف٩، ٢١٧أ، س ٥ - ٩، ص ١٢٩ .

(٦١) نفس المصدر: م٤، ف١٠، ٢١٨ب، س٢ – ٤، ص ١٣٣.

(٦٢) نفس المصدر: م٤، ف١٠، ٢١٨ب، س٥ – ٩، ص ١٣٣ .

(63) Plato. Timaeus. Translated by. Reginald. E. Allen. From. Greek Philosophy . Thales to Aristotle. 38a P. 275.

(٦٤) أميل برهييه . المرجع السابق: جـ١، ص ٢٧٥ .

(٦٥) أرسطو . السماع الطبيعى م٤، ف١١، ٢١٩أ، ص١٣٦.

(٦٦) د/ أميرة مطر . المرجع السابق . ص ٣٨٠.

(٦٧) أرسطو. المصدر السابق: م٣، ف١، ٢٠٠ب، س ٢٢– ٢٤، ص٧٢ .

(68) Aristotle , Metaphysics , Book zeta . 103o b. 10 – 12 .

(٦٩) أرسطو . السماع الطبيعى . م١، ف٢، ١٨٥ب، س١١– ١٩، ص١٥ .

(70) Aristotle , physics , Tranlated by J. L. Ackrill . university . Press New Jersy . in America . 1987 . book I . Ch. 5. 188a. 20 – 22 .

(71) Ibid., Book I Ch2. 186a . 2 – 4 .

(٧٢) أرسطو . السماع الطبيعى . م١، ف٢، ١٨٥ب، س٢٥– ٣٢، ص١٦ .

(73) Kathleen. Freeman. Ancillato the pre-Socratic philosopher. frag. Nl. 2 – 71 P. 139.

(٧٤) أرسطو. السماء والآثار العلوية. ترجمة يحيى بن البطريق. حققه وقدم له د/ عبد الرحمن بدوى . الدار القومية للطباعة والنشر. سلسلة دراسات إسلامية.(٢٨) القاهرة، ١٩٦١، م٣، ٣٠٤ب، ص ٣٣٧.

وأيضا :

Aristotle. on the heavens. translated by. J. L. Ackrill prin ceton university press . New Jersey of America, 1987 . Book 3 Ch6 P 22 – 24 .

(75) Ibid , Book 3. Ch6 304 b. 25 – 27 .

(٧٦) أرسطو . الكون والفساد . ترجمة إلى الفرنسية بارتملى سانتهلير . ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد . الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٣٢، ك١، ب١، ص ٩٢ .

وانظر أيضا :

Aristotle. On Generation and corr uption. translated. by. J. L. Ackrill. Princetion university press New Jersey of america 1982 BookI Ch3. 317a. 30 – 35

(٧٧) أرسطو. السماع الطبيعى م١، ف٤، ١٨٧أ، س١٤ـ ١٨، ص٢١

(٧٨) أرسطو . الكون والفساد، ك١، ب٢، ص٩٥.

(٧٩) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١٩٥ .

(٨٠) أفلاطون . طيماوس . ف٤، ٣٥ a ، ص٥٨.

(٨١) أرسطو . السماء والآثار العلوية. م٣، ٣٠٠أ، ص ٣١٢ .

(٨٢) د/ أميرة مطر . المرجع السابق: ص ٧٣ .

(83) J. L. Ackrill. Aristotle the philosopher, Oxford university press oxford, 1981, P. 100.

(84) Aristotle. Metaphysics. Book Alpha. 986b & 1020a.

(85) Ibid. Book Alepha. 987b. 2 – 4.

(٨٦) د/ ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس). دار العلم للملايين، ط١، بيروت ١٩٩١، ص ٣٠ .

(87) Eugene Freeman, Aristotle on his Predessors. P. 92.

(٨٨) أفلاطون . طيماوس ٩٨ب، ص ٧٣.

(89) Harold cherniss, Aristotle Criticism of Plato and the acadomy vol I. Oxford university press. London. 1944. P. 105.

(90) Ibid, Vol., I. P. 106.

(٩١) أرسطو. المصدر السابق. م٤، ٣٠٨ب، ص ص٣٦١ـ ٣٦٢ .

(٩٢) أفلاطون . طيماوس . مقدمة المحقق ص٣٦ وتعليقه، ص ص١١٥ـ ١١٦ .
وانظر أيضا :

Burnet . Early Greek Philosophy . P. 284 : 303 .

(٩٣) أرسطو . السماع الطبيعى . م١، ف٤، ١٨٧أ، س٢٠ـ ٢٦، ص ٢١ .

(٩٤) أرسطو . الكون والفساد . ك١،ب١،ص ص٩٢ - ٩٣ .

(٩٥) نفس المصدر . ك١،ب٢،ص٩٦ .

(96) Glanville Downey, Aristotle "Dean of Early science "Franklin Watls, Press, New York, 1962, P. 22.

(٩٧) أرسطو . السماع الطبيعى، م١،ف٤، ١٨٨أ ،س٥ ــ ٨ ،ص ٢٣ .

(٩٨) نفس المصدر: م١، ف٥، ١٨٨ب ،س٢٥ ــ ٢٩،ص ٢٧ .

(٩٩) برتراندرسل . تاريخ الفلسفة الغربية ك١ ص١١٢ .

(100) J. L. Ackrill . OP. Cit , P. 96 .

(101) Eugne Freeman , OP. Cit , P. 33.

(١٠٢) أرسطو . السماء والآثار العلوية م٣ ، ٣٠٢ب،س ٣ ــ ١٥،ص ٨٣ .

(١٠٣) أرسطو . الكون والفساد ك١، ب١٠،ف٥، ص ١٦١ .

(104) R. J. Hankinson, philosophy of science , from the combridge companion to Aristotle , Edited by . Jonathan Baines P. 110 .

(١٠٥) أرسطو الكون والفساد، ك١، ب٨، ف٤، ص١٤٦ .

(١٠٦) نفس المصدر: ك١، ب٢،ف٢، ص٩٥ .

(107) B. A. G. Fuller . OP. Cit , P. 183 .

(١٠٨) أرسطو . السماء والآثار العلوية . م٣، ٣٠٣أ،س ٤ ــ ١٤ ،ص ص ٣٢٨ ــ ٣٢٩ .

(١٠٩) نفس المصدر: م٣ ،ف٤ ، ٣٠٣ب،س ٢٥ ــ ٢٨ ،ص ٣٣١ .

(١١٠) أرسطو . الكون والفساد . ك١، ب٢ ،ف٤ ،ص ٩٦ .

(١١١) نفس المصدر: ك١ ،ب٧ ،ف٢ ، ص ١٣٧ : ١٤٠ .

(112) John Herman Randall . OP . Cit . PP. 208 – 209 .

(113) Glanville Downey , Aristotle , " Dean of early science " P. 78 .

(١١٤) أرسطو . السماع الطبيعى م١ ،ف٦ ، ١٨٩ب، س٢٧ ص ٣٠ .

(١١٥) أرسطو . السماء والآثار العلوية م١، ٢٧٩ب ، س٢٢-٢٧، ص ص١٩٦ -١٩٧

(116) Kathleen Freeman . OP. Cit Frag . 17, P. 5 .

(١١٧) أرسطو . المصدر السابق م١، ٢٨٣ب، س ٣٢ -٣٤ ـص ٢٢٣ .

(١١٨) نفس المصدر م١ ، ٢٧٠أ ، س ٢٣ ــ ٢٦، ص ص ١٤٠ ــ ١٤١ .

(١١٩) نفس المصدر: م١ ، ٢٨٠أ، س ١٥ ــ ١٧ ص ٢٠٠ .

(120) John Her man Randall , Aristotle , P. 153 .
see also D. J. Allan , the philosophy of Aristotle , P. 38 .

(١٢١) د/ على سامى النشار وآخرون . ديمقريطس . ص ٥١ : ٥٤ .

[122] Aristotle , De Anima 277a , 10 – 11 and 272b 14.
See also . Thomas kiernan . OP . Cit P. 292

[١٢٣] د/ أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٩٠ .

[١٢٤] أرسطو . السماء والآثار العلوية . م٢، ٢٨٥أ ، س٥ – ٢٦، ص ٢٢٨ – ٢٣٢ .

[١٢٥] نفس المصدر: م٢ ،٢٩٤أ، س ٤٤ – ٤٧ ،ص ٢٨٣ .

[١٢٦] نفس المصدر: م٢ ،٢٩٣أ ، س٢١ – ٢٦ ،ص ٢٧٧ .

[127] B. A. G. Fuller . OP. Cit , P. 46 .

[١٢٨] د/ على سامى النشار . ديمقريطس ص ٣٠٦ .

[١٢٩] أرسطو . نفس المصدر م٢ ،٢٩٤أ، س ٣٩ – ٤٣، ص ٢٨٣ .

[130] Kathleen freeman . Ancilla to the pre-socratic philosophers frag. n 39 P. 57 .

[١٣١] أرسطو . السماء والآثار العلوية. م٢ ،٢٩٥أ، س ٣ – ٦ ،ص ٢٨٦ .

[١٣٢] برتراندرسل . تاريخ الفلسفة الغربية. ك١ ،ص ٦١ .

[١٣٣] د/ على سامى النشار: ديمقريطس ،ص ٦٠ .
وأيضا: . B. A. G. Fuller . OP. Cit . P. 91

[١٣٤] د/ على سامى النشار .نفس المرجع . ص ٣٥ .

[١٣٥] أرسطو . السماء والآثار العلوية، م٢، ٢٩٢ب، س٣٣ – ٣٧ ص ٢٨٠ .

[١٣٦] أفلاطون . طيماوس . تحقيق وتقديم البيرريفو ص ٨٦ – ٨٩ .
وأيضا . أفلاطون. فيدون ٩٩ب، ص ٢٤٣ .
وفيها يعرض لشخصية أسطورية، وهى شخصية أطلس ، أحد العمالقة ، الذى يحمل على كتفية أعمدة السماء ، ويمنعها من الانطباق على الأرض تعليق المترجم . هامش ص ٢٤٣ .

[١٣٧] د/ محمد فتحى عبد الله . مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور ص ١٠ .

[١٣٨] أرسطو . النفس . نقله إلى العربية د/ أحمد فؤاد الأهوانى ، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتى . دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابى الحلبى وشركاه، ط١ ، القاهرة، ١٩٤٩، م ك١، ف١، ٤٠٢و، س٥ – ٧، ص ٣ .

[١٣٩] نفس المصدر: ك١، ف١، ٤٠٥و، س٢٠ – ٢١، ص ١٤ .

[140] Anaximenes , Frag N. I. P. 19 . Fram . Ancilla to the presocratic philosophers .

(141) Hippon . Frag . N. 4 P. 72 .

(142) Philolaus . Frag . N. 21 . P. 77 .

(١٤٣) د/ على سامى النشار . ديمقريطس، ص ٦٧ .

(١٤٤) أفلاطون . طيماوس ٥٧ب، س٢٣ ـ ٢٦، ص ١٢٣ .

(١٤٥) أرسطو . المصدر السابق ك١، ف١، ٤٠٦ و، س٢٠ ـ ٢١، ص ١٧ .

(١٤٦) نفس المصدر: هامش ١، تعليق تريكو، ص١٨ .

(١٤٧) نفس المصدر: ك١، ف١، ٤٠٦ظ س٥ ـ ١٠، ص ١٩ .

(١٤٨) نفس المصدر: ك١، ٤٠٧ظ س١٥ ـ ١٧، ص ٢٣ .

(١٤٩) نفس المصدر: ك١، تعليق تريكو، ص١٩ .

وأيضا :

Renford Bambrouch . The Philosophy of Aristotle , New translations by A. E. Wardman and J. L. Creed . Library of congress, New York . 1963 P.240.

(١٥٠) نفس المصدر: ك١، ف٢، ٤٠٨و، س٥ ـ ١٠، ص ٢٥ .

(١٥١) نفس المصدر: ك١، ف٢، ٤٠٨و، س١٥ـ ٢٥، ص ص ٢٥ ـ ٢٦ .

(١٥٢) د/ ماجد فخرى . أرسطو، ص ٦٣ .

(١٥٣) أرسطو . النفس ك١، ف٢، ٤٠٩ظ س٢٠ ـ ٢٧، ص ٣٢ .

(154) Empedocles , Frag . N. 109 P. 63 .

(١٥٥) * صنف أفلاطون النفوس فى أربعة درجات:-

١- المبدأ الذى لا يموت فى الحيوان المائت. وتقع فى الجمجمة.

٢- النفس السفلى وهى من صنع الآلهة الثانوية. وتقع فى كل من الرقبة فما دون.

٣- تجسد النفوس نتيجة العقاب الإلهى. وتقع فى الجسد.

٤- التقمص. وهو النفس المائته. واتصالها بالبدن المائت. وهو يحدث نتيجة لفعل إرادة الآلهة.

أنظر. أفلاطون تيمايوس، ص ١٢٣:١٢٩.

(١٥٦) أفلاطون . تيمايوس، ف٧، ٤١أ، ٤٢أ ، ٤٣ب، ص١٢٤ .

(١٥٧) نفس المرجع . تعليق البيرريفو، ص١٢٨ .

وأيضا . محاورة القوانين ك١٠، ٨٩٣ش، ٨٩٦أ، ص ٤٥٨ ـ ٤٦٣ .

(١٥٨) أرسطو . النفس، ك١، ف٢، ٤٠٧و، س٥ـ ٢٠، ص ٢١ ـ ٢٢ .

(١٥٩) نفس المصدر: ك١، ف٢، ٤٠٩و، س١ـ ٤، ص٢٨ .

(١٦٠) نفس المصدر: ك١، ف٢، ٤٠٩و، س٥ ـ ٨، ص ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(161) W.D. Ross . Aristotle . P. 85 .

(١٦٢) أرسطو . النفس، ك١، ف٢، ٤٠٩و، س٩ـ١٩، ص٢٩ .

(١٦٣) أرسطو . السماع الطبيعى، م٥، ف٣، ٢٢٧أ، س٢٥ـ٣٢، ص ١٦١ .

(١٦٤) أرسطو . النفس، ك١، ف٢، ٤٠٩و، ٢٣ـ٣٠، ص ص ٢٩ ـ ٣٠ .

(١٦٥) * إكسينوقراط . هو ثانى خلفاء أفلاطون على الأكاديمية . وتولى رئاستها على مدى ربع قرن من الزمان أى ما بين عامى ٣٣٩ ـ ٣١٤ ق.م، وهو مواطن مدينة خالقيدونيا بآسيا الصغرى تأثر بالفلسفة الفيثاغورية فى تفسيره للوجود ، وقال أن الأعداد قد نشأت عن مبدأين الواحد اللامنقسم والثنائى المنقسم وقد استبدل الأعداد بالمثل . وأهم ما ينسب له تقسيمه للفلسفة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية ، الجدل والطبيعيات والأخلاق . وهى القسمة التى سادت العصر الهلينستى. د/ أميرة حلمى مطر . إكسينوقراط . معجم أعلام الفكر الإنسانى . تصدير د/ إبراهيم مدكور المجلد الأول الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤، ص ٦٥٣.

(١٦٦) نفس المصدر، ك١، ف٢، ٤٠٩ظ، س٣ـ٥، ص٣٠.

(167) W.D. Ross , OP. Cit. P. 129 .

(168) Julian marias , history of philosophy . translated from the spanish by stanley Appelbaum and clarence G. Strowbridge . Dover Publications, New York . 1967 P. 78 .

(١٦٩) د/ ماجد فخرى . أرسطو . (المعلم الأول) ص ٦٣ .
وأيضا . أرسطو . النفس، ك١، ٤٠٧ظ، س٢٠ـ٢٥، ص٢٤ .

(١٧٠) أرسطو . المصدر السابق: ك٢، ٤١٢ظ، س٢٥ـ٢٦، ص٤٤ .

(١٧١) نفس المصدر: ك٢، هامش٤٧، عن المترجم رقم (٣).
وأيضا: W.D. Ross . OP. Cit. P, 31 .

هذا رأى تريكو. مترجم كتاب النفس لأرسطو إلى الفرنسية والذى اعتمد عليه مترجم الكتاب إلى العربية، د/ أحمد فؤاد الأهوانى وأيضاً رأى روس علماً بأنه لاتوجد فى كتاب النفس لأرسطو أية إشارة لفكرة المفارقة.

(١٧٢) نفس المصدر: ك١، ٤١٤و، س٢٨ـ٣٠، ص٤٩ .

(173) Kathleen Freeman . OP. Cit. N. 65-91 PP. 29-31

وأيضا د/ أحمد فؤاد الأهوانى. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ص١٠٥ـ١٠٦.

(١٧٤) أرسطو . النفس، ك٢، ٤١٦و، س١٠-١٥، ص٥٦.

(١٧٥) نفس المصدر: ك٢، ٤١٦ ظ س٣٠-٤٠، ص٥٧ .

(١٧٦) نفس المصدر: ك٢، ٤١٦ظ، س٤٥-٥٠، ص٥٨ .

(١٧٧) د/ أميرة مطر . الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٣٦ .

(١٧٨) أرسطو . المصدر السابق . ك٣، ٤٢٦و، س٢٠-٢٥، ص٩٨.

(١٧٩) د/ أميرة مطر. المرجع السابق: ص ص ٣٣٦ – ٣٣٧ .

(180) **Aristotle . Metaphysics . Book Gamma . 1009b. 17 – 23 P. 178 .**

(181) **Ibid. Book Gamma . 1009b 10 – 12 .**

(١٨٢) أرسطو. النفس. ك٣، ٤٢٧ظ س٣– ١٤، ص ص ١٠٢ – ١٠٣ .

(183) **Aristotle , OP. Cit. Book Gamma . 1009a 8-10 .**

(١٨٤) أرسطو. المصدر السابق: ك٣، ٤٢٩و، س٢٥-٣٠، ص ص ١٠٨-١٠٩.

(١٨٥) نفس المصدر: ك٣، ٤٢٩ظ س١٥-٣٠، ص ص ١٠٩-١١٠ .

(١٨٦) نفس المصدر: ك٣، تعليق المرتجم (تريكو)، هـ٢، ص١١٢ .

(١٨٧) نفس المصدر: ك٣، ٤٣٠ظ س٢-٥، ص ١١٤ .

(١٨٨) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣١ .

(١٨٩) أرسطو . المصدر السابق: ك٣، ٤٣٠ظ س٨-١٠، ص ١١٥ .

(١٩٠) نفس المصدر: ك٣، ٤٣٢ظ س٢٥-٣٠، ص ص١٢١- ١٢٢ .

(١٩١) وولتر ستيس . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٨ .

(١٩٢) ¶ هيبون . من ساموس ازدهر فى منتصف القرن الخامس ق . م نشر آرائه فى عدة كتب ، ولكن لم يبق منها إلا شذرة واحدة . ورأى أن الماء هو مصدر الموجودات ومادتها الأولى .

(193) **Aristotle . Metaphysics , Book Alpha , 983b – 984a, 30 – 5 P. 10 .**

(١٩٤) * ديوجين . المقصود به ديوجين الأبولونى (١) الذى ازدهر فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد والذى اتبع أنكسمانيس فى قوله بالهواء . وإتجاهه العام . يندرج ضمن السوفسطائيين وهو بخلاف ديوجين السامرنى(٢). الذى ولد فى سامرنا وعاش فى القرن الرابع ق . م واتبع فى آرائه، نفس اتجاه بروتاجوراس ولم يبقى من مؤلفاته شئ .
أنظر:

Kathleen freeman . Ancilla to the Pfe-socrattic philosopher . PP. 87 – 121 .

ويخلاف أيضا . ديوجين السنوبى (٣) (٤١٢ – ٣٢٣ ق . م) والذى نفى إلى مسقط رأسه سينوبى على البحر الأسود لاشتباههم فيه كشريك لأبوه الذى كان صاحب مصرف ، لضرب عملة مصنوعة من معدن رخيص . ثم التحق بمدرسة أنستانس الفلسفية . وكانت طريقة طلبة مثيرة للعواطف . فبينما كان الأستاذ يحاضر طلبته إذ بهذا الشريد الأشعث ، رث الثياب يدخل الحجرة وهو يدك الأرض بقدميه دكاً ، ويصمم على أن يتخذ لنفسه مكانا بين الطلبة وعندئذ قوبل بصيحات الغضب والسخرية :" أخرج أيها الكلب الأجرب " ! " غير مرخص للمتسولين بالدخول هنا "! " عد إلى الوحل مكانك الطبيعى " ويروى أن الاسكندر الأكبر شكر ديوجين على نصيحته له بأن يهدأ ويستريح ويمتع نفسه " ثم سأله الإسكندر " هل من عون أقدمه لك " فأجاب الفيلسوف:" نعم ، يمكنك أن ترحل ، فإن ظلك يحجب عنى الشمس . كما أننى مثلك راغب فى الاسترخاء ومتعة النفس ". واستغرق الملك فى الضحك واستطرد قائلا " لو لم أكن الإسكندر، لفضلت أن أكون ديوجين ، لا أى رجل آخر ". ورد الفيلسوف الساخر قائلا :" ولو لم أكن ديوجين لفضلت أن أكون أى رجل آخر سوى الإسكندر " أنظر: د/ هنرى توماس " أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم " ترجمة مترى أمين مراجعة وتقديم د/زكى نجيب محمود، ص ١٢٩: ١٣١ .

(١٩٥) Φ هيباسوس Hippasos يعد من ضمن الفيثاغوريين القدماء . ولد فى كالفون . ولم يبق من أعماله شئ .

Kathlean Freeman . OP. Cit. P. 20

(196) Ibid., B. Alpha. 984a, 8 – 11 .

وأيضا . أرسطو . الكون والفساد، ك١، ب١، ف٣، ص ٩١.

(١٩٧) وولتر ستيس . المرجع السابق: ص ١٧٧ .

(198) Aristotle OP. Cit. Book theta . 1048a . 33- 36 .

وأيضا . أميل برهييه . تاريخ الفلسفة، جـ١، ص٢٥٨ .

(199) Frederick copleston. Ahistory of philosophy vol.1, Greece and Rome part.2. Westminster, maryland . New York . 1962 . P. 33 .

(200) Aristotle . OP. Cit. B. Alpha. 990b, 17-20 P. 22 .

(201) Frank thilly . Ahistory of philosophy . Revised by . LEDGER WOOD , unwin ltd . london1952 , P.104 .

(202) Frederick copleston , OP. Cit. Vol. I, part2, P. 41.

see also, J.V. Luce, An introduction to Greek philosophy, thames and hudson Ltd, London 1994 P.121.

(٢٠٣) أرسطو. النفس، ك٢، ٤١٤و، س١٤-١٦، ص٤٨ .

وأيضا: . Aristotle . metaphysics , book lambda . 1069a, 30-33

(204) Ibid., book theta . 1049b, 20-30, 1050a, I. 10

(٢٠٥) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٢٨١ .

(٢٠٦) أميل برهييه . تاريخ الفلسفة، جـ١، ص ٢٥٢ – ٢٥٣.

(207) Aristotle. OP. Cit. Book lambda. 1070a, 17-22.

(208) Ibid., book . Alpha, 990b. 8-11, P.27 .
see Also. Frederick copleston OP. Cit. Vol I, part 2, P. 35 .

(209) Ibid. Book . Alpha, 990a, 25-28 P. 26 .

(210) Terence, Irwin, Ahistory of westrn philosophy. Vol.I, Classical thought, Oxford university . press. New York, 1989 , P. 129 .

(٢١١) وولتر ستيس . تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٢.

(٢١٢) أميل برهييه. تاريخ الفلسفة، جـ١، الفلسفة اليونانية، ص٢٥١.؟

(213) Aritotle , OP. Cit. Book Alpha. 992a, 30 – 33 .

(214) Ibid., Book Alpha. 991b. 9-11.

(٢١٥) ؟ سيبوسيبوس . ابن أخت أفلاطون ٣٤٨-٣٤٧، وتولى رئاسة الأكاديمية بعد أفلاطون بدلاً من أرسطو، وتدل الشذرات الباقية من مؤلفه " فى الأعداد الفيثاغورية " على أنه استمد كتابة هذا من فيلولاوس ، وأن موضوعة الأعداد الأولية إزاء الأعداد المركبة ، والمجسمات المنتظمة الخمسة.

انظر – جورج سارتون. تاريخ العلم، جـ٣، ترجمة د/ توفيق الطويل وآخرون . دار المعارف، القاهرة ١٩٩١ ص٢٠٥.

(216) Ibid., Book mu. 10 77b . 10-22 .

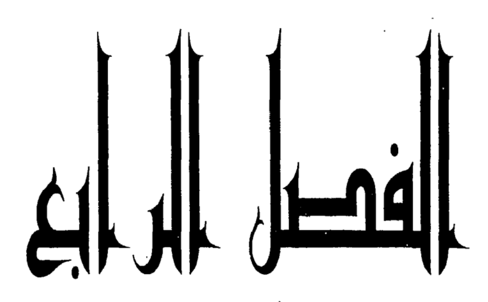
(217) Ibid., Book mu. 1080a.

(٢١٨) أميل برهييه . المرجع السابق: جـ١، ص٢٥١.

(٢١٩) د/ جيروم غيث . أفلاطون، ص ٨٢ .

(220) A. H. Armstrong. an introduction to Ancient philosophy, university paperbacks , London , 1965 P. 74 .

(٢٢١) بنيامين فارنتن. العلم الإغريقى، جـ١، ص ١٣٤ ، ص١٥٠ .



الاتجاه النقدي عند ارسطو في مبحثي الأخلاق والسياسة

ارتبط علم السياسة عند ارسطو بالأخلاق، فكلاهما يندرج تحت القسم العملى من تصنيفه للعلوم. والسياسة كما يرى هى العلم الأسمى الذى تخضع له دراسة الخير الأسمى واستخدامه، ولا يمكن للإنسان أن يحقق طبيعته كإنسان إلا فى الدولة وبواسطتها، وكذلك لايمكن للسلوك الفردى أن يكون خيرا دون مساعدة قوانين الدولة، التى تبين القاعدة بصورة دائمة وتمتلك سلطة قاصرة عند غياب الفضيلة.

إن علم الأخلاق ليس مستقلا عن السياسة، فالسياسة ترتبط بعلم الأخلاق فى هدفها كما فى وسائلها فكلاهما يهتم بالفرد، من ناحية حياته الخاصة وسعادته، وعلاقته بالمدينة بالإضافة إلى محور دراستهما الذى يتمثل فى دراسة القيمة، سواء قيمة المواطن أو الدولة أو التشريع، وطبقا للمبدأ العام الذى اعتمد عليه ارسطو فى بحثه سواء فى الطبيعة أو الأخلاق والسياسة، وهو الدراسة الواقعية بالنسبة للموجودات الطبيعية أو للوجود البشرى، أو الوجود الواقعى لدولة المدينة انطلق لنقد السابقين عليه، وفحص آرائهم الأخلاقية المتعلقة بطبيعة كل من اللذة والسعادة والخير الأسمى، ناقداً المتطرف منها سواء كان واقعياً رابطاً بين السعادة واللذة أو بين السعادة والزهد كالقائل "إنى أوثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة" أو كان مثاليا يرى أن جميع الأشياء والموجودات تستمد خيرها من الخير الكلى الذى هو أساس كل خير.

كما اعتمد فى نقده لعلم الأخلاق على فحص المثالى والواقعى، فقد ركز فى نقده لعلم السياسة على فحص الدساتير والنظم المثالية مثل جمهورية أفلاطون وشيوعية النساء والأولاد والمقتنيات، وكذلك دستور فالياس الخلقدونى وهيبوداموس الملطى وأيضا الدساتير الفعلية المعروف عنها أنها الأنسب، ومدى تأثر الدساتير المثالية بها مثل دستور كل من اسبارطة وكريت وقرطاجنة. ولكن هل توصل ارسطو إلى مثله

الأعلى السياسى عن طريق تحليله لعيوب النظريات السياسية السابقة؟ وهل اتفق مثله السياسى مع تصور أفلاطون لدولة المدينة كمثل أعلى؟ وهل أدرك أرسطو تراجع أفلاطون عن حلمه بالجمهورية وامتثاله إلى القوانين؟ وهل كانت القوانين الأفلاطونية دافعا لأرسطو لاعتبارها عنصرا جوهريا لتأسيس دولة المدينة؟ هذا ماسوف نحاول الإجابة عليه فى الصفحات التالية.

أولا :مبحث الأخلاق

اشتملت مؤلفات أرسطو الأخلاقية على أربعة مصنفات، وهى الأخلاق النيقوماخية، الأخلاق اليوديمية، الأخلاق الكبرى وبحث صغير عن الفضائل والرذائل، ويعد كتاب الأخلاق النيقوماخية أهم هذه المؤلفات جميعاً وأعمقها، وما عداه فهو تكرار لبعض ما ورد فيه أو تلخيص له، ولكن هل نسبه ارسطو إلى ابنه أم إلى والده؟ سمى الكتاب بالأخلاق النيقوماخية لأن نيقوماخوس ابن ارسطو كان قد عنا بتصحيحه ونشره.[1] وليس نسبة إلى نيقوماخوس الأب حيث كان فيثاغورى المذهب[2]. ولم يكن أرسطو فى مذهبه الأخلاقى امتداد للفيثاغوريين ولكنه وحد بين العلوم النظرية والعلوم العملية، خاصة فى تأكيده على الغائية التى اشتملت عليها الظواهر الطبيعية. وكذلك الفعل الأخلاقى، الذى يهدف إلى تحقيق السعادة البشرية الواقعية، والتى تتوج غاية الفعل الخلقى فى مقابل السعادة المثالية والخير الأسمى، الذى يستمد منه الإنسان الخير الجزئى.وقد عرض أرسطو فى نقده لطبيعة الفعل الأخلاقى لدى السابقين عليه، بدءاً بالمرحلة الكونية التى جعلت طبيعة الأخلاق مماثلة لطبيعة المادة، الجوهر المادى للموجودات، وما اشتمل عليه من تأكيد الضرورة، وما ذهبت اليه الحركة السوفسطائية من نسبية الفعل الخلقى والخير والشر بوجه عام، وما ذهب إليه سقراط فى قوله بالطبيعة العقلية للفعل الخير، وقول

أفلاطون بالخير الذى يستمد من الخير الكلى، وكذلك جاء نقده للذين وحدوا بين الفضيلة والسعادة والذين وجدوا السعادة فى الجاه أو وحدوا بينها وبين اللذة، ونقده أيضا للقائلين بأن السعادة عبارة عن الإستغراق فى التأمل والفصل التام بين الشهوة والعقل.

١ـ نقد القائلين بالضرورة فى طبيعة الفعل الأخلاقى:

أـ نقد الضرورة الطبيعية:

هاجم أرسطو التصور المادى لدى السابقين عليه لمفهوم الأخلاق أو ما يسمى بالقانون الطبيعى المتمثل فى الضرورة، التى تهدف إلى الحتمية بين علاقة ما هو كان وما يكون وما سوف يكون[٣] إلا أن الضرورة لاتسرى على كل الأفعال والظروف والأحوال فهناك مساحة للمصادفة، ليفعل الإنسان ما يناسبه بحرية تامة، وعليها تقوم المسؤلية الإنسانية فالشخص إذ قال "لقد اضطررت لفعل الفسوق مع زوجة صديقى" يعد غريبا وذلك لأن الضرورى لايسرى على كل شيء[٤] كما ذهب كل من إمبادوقليس ولوقيبوس وديمقريطس الذين نقلوا الضرورة من مجال الطبيعة الى الأفعال الإنسانية والضرورة الطبيعية تجعل اللاشىء غير مكتمل وبلا فائدة، فهل ينطبق ذلك على الفعل اللاأخلاقى[٥] يجيب أرسطو بأنه "أينما وجدت الحتمية كشرط من شروط الحياة الإنسانية وأفعالها فلا يشعر الفرد فيها بالسعادة، وما يستطيع تحصليه ليس إلا التعاسة والمعاناة أما الصدفة فهى التى تجعل الفرد يحقق الأفضل وخيره المنشود طبقا للظروف".[٦]

ليس المقصود بقوله طبقا للظروف تأكيد أرسطو على نسبية الفعل الأخلاقى كما ذهب بروتاجوراس بأن الإنسان مقياس كل شيء، ولكن المقصود أن من الممكن أن يفعل الفرد الخير دون قصد وترتيب مسبق لفعله. فإذا كان أرسطو قد وافق على

وجود الصدفة فى مجال الطبيعيات فقد قام بنقله على بحثه فى الأخلاق تصديا للضرورة وكعلة مفسرة للأسم الذى نطلقه على السبب النتمى إلى فعل عن اختيار وإرادة مقصود بها غاية ما، إلا أنها أدت إلى وقوع حادث أخر.(٧)

ولكن يرى البعض أن أرسطو قد اتبع الضرورة فى مذهبه الأخلاقى مستندين إلى قوله "إننا لا نستطيع أن نطبع شيئا أن يسلك على نحو يختلف عن سلوكه بالطبيعة فلا تنشأ الفضائل الأخلاقية فينا بالطبيعة ولا خلافا للطبيعة بل هى وليدة العادة وتعتمد على وجود استعدادات وهبتها الطبيعة إلينا"(٨) بمعنى أن الإنسان الخير بطبيعتة ولا يسلك فعلا منافيا لطبيعتة كالموجودات الطبيعية أو المبادئ الأولى التى يعد لكل عنصر منها طبيعته الخاصة مثل الثقيل والخفيف.(٩)

ورفض أرسطو الأخذ بالآلية المادية لدى أسلافه، وأقام بدلا منها غائية عقلية واعية، فلم يكن المرء لديه يفعل ما ينبغى عليه فعله بالضرورة كما قال الذريون، بل كان لديه شخصا يختار الوسائل المتاحة له ليحقق بها غايته فى الحياة وهى السعادة وكان لدى أرسطو سببين لرفض الضرورة الطبيعية وهما:

- أن هناك بعض الأشياء التى تحدث كما هو ظاهر بمحض الصدفة.(١٠)"
- أن لدى البشر إرادة حرة تفعل فى الحياة ما يناسب غايتها الخاصة ولا تكون أفعالها مفروضة عليها.(١١)

ب- نقد الضرورة المنطقية:

انتقد أرسطو الأساس العقلى لفعل الخير، الذى اعتمد عليه الفلاسفة السابقين عليه بدءاً بالفيثاغورية التى أعطت الكثير من الوصف العقلى لطبيعة الخير، عندما ذهبت إلى أن المكان واحد بالنسبة لطبيعة الخير، وهو ما اتبعه سيبيوسيبوس فى قوله بالخير العقلى.(١٢) وما ذهب إليه سقراط "بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل"

وكذلك قوله "بأن الفرد لا يفعل الشر بإرادته وهو عارف به" ورأى أرسطو أن الاحتمال وضبط النفس يجعلا الفرد قادرا على التمييز بين الأفعال الخيرة الجديرة بالثناء عن الأفعال الرديئة وهو ما يلزم الفرد على أن يتبع الخير منها ويترك غير الملائم.(١٣)

ويتساءل أرسطو كيف يكون المرء عادلا ويسلك سلوكا غير ملائم؟ ويجيب أنه تبعا لرأى سقراط، يكون المرء جاهلاً بالشر، والشر غريبا على ما يعرفه المرء، فيساوى سقراط بين الحكيم والعبد، فكلاهما يتسم بالجهل فالأول يجهل الشر لعدم معرفته به مع إدراكه للخير وطبيعته، أما الثانى فيجهل الشر، جهله للخير.(١٤)

وجاء اعتراض أرسطو ونقده للضرورة العقلية عند سقراط لأنه وجدها مؤدية إلى تناقضات شنيعة:

أولها: إنكار الحرية ذاتها طالما أن من يعرف الخير يجب أن يفعله.

وثانيها: إننا لو تتبعنا مقولة سقراط وقلنا إن الظلمة لا يكونون كذلك بشكل إرادى لوجب علينا فى ذات الوقت أن نقول أيضا أن الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادى مما سوف يترتب عليه إلغاء القوانين والأخلاق.

وأما ثالثهما: فيتمثل فى تعارض الحتمية العقلية لدى سقراط تعارضا صريحا مع الوقائع المشاهدة حولنا، فهى تنكر قوة المطالب الجسدية وحقها فى الإشباع.(١٥)

وتأكيد أرسطو على فضيلة ضبط النفس، يبين لنا مدى تأثره، بما هو سائد عند اليونانين، وكذلك تأثره بالنحل السرية مثل الأورفية وتعاليم فيثاغورس ودراسته الواقعية للأخلاق.(١٦)

فالفضيلة عند أرسطو ليست موجودة فينا بالطبيعة، ولكنها عادة مكتسبه للسلوك الحسن بطبيعته ووجودها يتطلب شرطين أساسين هما: التعود على ممارستها والإرادة القوية.[17] التى عمل سقراط على تجاهلها فى مقابل تأكيده على العقل ومعرفة الإنسان للخير القائم على معرفته به.

ويؤكد أرسطو على أن الفعل الأخلاقى يجب أن يكون إرادياً حينما يكون منطلقا من داخل الكائن الذى يأتيه.

أما ما يجعل هذا الفعل غير إرادى فهو إما إكراه مادى كما يحدث عندما تجرفنا الريح، وإما إكراه معنوى كذلك الذى يمارسه الطاغية.[18]

وأكد برنارد مايو.على رفض أرسطو للإلزام العقلى فى فعل الخير لدى السابقين عليه وتأكيده على الشخصية الفردية وأحوالها.[19]

٢- نقد تصور السابقين لطبيعة الخير:

تعددت رؤية السابقين على أرسطو بصدد طبيعة الخير، فنجد من ذهب الى أن الإنسان هو المحك الأساسى لتحصيل الخير، وهناك من ذهب إلى أن اللذة ما هى إلا خيراً، وأيضاً نجد من ذهب إلى أن الخير الإنسانى منافياً للخير الكلى طبقا لطبيعته ولكنه يستمد منه، وأخيرا من ذهب إلى أن الخير يكون متمثلاً فى الزهد والبعد عن الملذات والشهوات الجسدية.

أ- القائلين بأن الإنسان مقياس الخير

انتقد أرسطو قول بروتاجوراس بأن الإنسان مقياس كل شيء، لأن مذهب السوفسطائية يؤدى إلى تناقضات وجدال يظهر صعوبة ما ذهبت إليه، ومن هذه التناقضات أن القول بمقياس الإنسان يؤدى إلى مفارقات فى الحكم على الأفعال تبعا

لإعجاب الفرد للحدث، أى تدخل الميول والاتجاهات فى قياس الخير والشر، ويكون الشيء الواحد، خيرا وشرا فى ذات الوقت، مما يؤدى إلى فقدان المعيار الثابت للحكم على الأفعال وكذلك انتفاء الأفعال غير الملائمة أو انتفاء الشر.(٢٠) ولكن مع نقد أرسطو هذا لمعيارية الإنسان، يجب ألا ننسى تأكيده على الفرد كما ذهبت السوفسطائية فى مقابل ما ذهب اليه أفلاطون من انصهار الفردى فى الكلى والعمل على محو الفردية فى مقابل وحدة دولة المدينة.

ب-نقد القائلين بأن اللذة هى الخير

ذهبت السوفسطائية إلى اعتبار اللذة هى الخير اتباعاً للقانون الطبيعى فى مقابل القانون الوضعى الذى يضعه الأقوى وفقاً لمصالحه وجاء تأكيدها على اللذة الحسية. وذهب أرستبوس القورينائى إلى أن اللذة الحسية هى الخير، فالإنسان بطبعه يهدف إلى تجنب الألم وطلب اللذة.(٢١) وتمثل النقد الأرسطى فى نقده للقائلين بأن اللذة هى الخير الأقصى، فى نقده لمذهب صديقه يودكسوس.(٢٢) الذى ذكره أرسطو ممثلا لمذهب اللذة وأغفل ذكر أرستبوس مؤسس القورينائية، لأنه كان يعتبره سوفسطائيا.(٢٣)

علما بأن يودكسوس وضع مذهبه فى الأخلاق على نفس القاعدة التى اتخذها أرستبوس القورينائى أساساً لفلسفته وهى الحصول على اللذة، بل توصل يودكسوس إلى أن كل المخلوقات العاقلة وغير العاقلة تتطلع إلى اللذة.(٢٤)

ورفض أرسطو اللذة وخاصة الحسية كشرط أساسى لتحصيل الخير بقوله "أننا لو أمعنا النظر إلى طبيعة اللذة لتبين لنا أنها مجرد عرض أو علاقة تصاحب حالة جسمية، فالعضو الذى يمارس نشاطه بطريقة صحية عادية لابد أن يأتى مقترنا بضرب من الشعور باللذة، فى حين أن العضو الذى يماري نشاطه بطريقة مرضية

غير سليمة لابد أن يصحب نشاطه شعور بالألم"(٢٥) . فاللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط العضوى بصفة عامة، ولما كان كل موجود عبارة عن مجموعة من الميول أو نسقا متألفا من النشاطات، فإن الهدف الطبيعى المباشر للحياة ليس هو اللذة، بل ممارسة تلك الأنواع المختلفة من النشاط، ومن ثم فإن اللذة لاتخرج عن كونها مجرد غاية ثانوية وليس من الضرورى أن تكون كل لذة خيراً.(٢٦)

إن ما يرفضه أرسطو هو المغالاة فى اللذة إلى حد اعتبارها جوهرا للخير وإغفال ما عداها مثل العقل والتأمل لأن الإفراط فى اللذة الحسية يؤدى إلى هلاك الفرد، فتصبح اللذة ألماً وليست خيراً بطبيعتها كما ذهب أنصار اللذة.

جـ- نقد القائلين بأن اللذة شرا:

واجهت اللذة هجوما من قبل بعض الفلاسفة اليونانيين السابقين على أرسطو، ليس هذا فقط ولكن على مر تاريخ الفكر الفلسفى بأسره، وانحصرت اللذة بين المؤيد والمعارض فيما يخص اللذة الحسية التى رفضها كلا من سقراط وأرستبوس القورينائى الذى يفضل الجنون على الشعور باللذة ويقول فى هذا الصدد "إننى لو صادفت أفروديت(٢٧)" لخنقتها بيدى.(٢٨) وكذلك رفض أفلاطون وسيبيوسيبوس اللذة لأنها تختص بإشباع الشهوات الجسدية، وتعمل على إماتة النفس ذات الأصل الإلهى وشقائها.(٢٩)

ويرى أرسطو أنه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ويعزف عن اللذة. لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البداهة وكأنما هى قانون الهوية أو الذاتية فى مجال السلوك(٣٠) تأكيداً على أن المنطق ليس علما مستقلا ولكنه أداة البحث فى العلوم النظرية والعملية والإنتاجية.

فاللذة ما هى إلا استكمال العضو الأفضل عند ملاقاة الموضوع الأفضل، أو الخاص به.[٣١] بمعنى أن تؤدى كل قوى النفس وظائفها دون افراط أو تفريط، وإذا كانت اللذة كما ذهب أرسطو الثمرة الطبيعية لاستكمال القوى الحيوية فى الإنسان وممارستها على أكمل وجه بَطَل زعم أفلاطون و سيبيوسيبوس أن اللذة شر فى ذاتها، ولزم أن تكون اللذة شرطا من شروط السعادة الحقة، فالحياة التى تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تكون سعيدة أصلاً.[٣٢]

ويبدو من هذا العرض النقدى السابق أن أرسطو قد اتخذ موقفا وسطا بين أتباع اللذة ومعارضيها. مسلماً بأن الجميع يطلبون اللذة[٣٣] وقد ذهب ييجر إلى أن أرسطو غير رأيه فى اللذة بعد موت أفلاطون، استنادا إلى اعتقاده بأن أرسطو لم يستقل بفلسفتة إلا بعد موت أستاذه، إلا أن النصوص الأرسطية تدل على أنه كان متفقا مع معاصره يودكسوس فى أن اللذة خير إيجابى، ومحاولته خلال مراحل تطوره الفكرى أن يثبت أن اللذة خير طبيعى أو حيوى.

ويرى أن هناك أشياء مرذولة توصف بأنها لذات، ولكن هناك أيضا لذات طيبة وحقيقية، ولهذا تنطوى أكمل أشكال الحياة على اللذة الكاملة.

فالمستيقظ يحيا حياة تفوق فى قيمتها حياة النائم، والمفكر يحيا حياة أكمل من حياة العاطل عن التفكير.[٣٤]

ويدل هذا على تأثر أرسطو بيودكسوس زميل الأكاديمية، على أن اللذة خير طبيعى تقوم بإشباع رغبات الحياة الطبيعية، والذى قام من قبل بنقده واعتباره المؤسس الحقيقى لمذهب اللذة، وهو ما يؤكد لنا تناقض وتضارب الآراء النقدية عند أرسطو، ولكن يبدو أن الهدف الحقيقى من نقد يودكسوس هو اتباعه مثالية أفلاطون ورئاستة للأكاديمية.

د- نقد التصور الأفلاطونى لطبيعة اللذة:

رأى أفلاطون أن اللذة مخالفة للخير، من حيث أن الخير شيء محدد فى حين أن اللذة غير محددة لأنها تقبل الزيادة والنقصان، وكذلك تعد اللذة حركة وكل حركة نقص، فى حين أن الخير نوع من الكمال.(٣٥)

وبتحليل أرسطو لإعتراضات أفلاطون على اللذة رأى أن هناك خيرات تقتضى درجات من الزيادة والنقصان، مثل الصحة والفضيلة، وكذلك اللذة تشتمل على درجات أدناها اللذة الحسية حتى تصل اللذة العقلية، فهى تنقسم إلى درجات تبعا لقوى النفس.(٣٦)

أما الاعتراض الثانى الذى ينص على أن اللذة ما هى إلا حركة فقد انتقده أرسطو بقوله "إن الحركة تختلف عن اللذة لأن اللذة واحدة فى جميع الأشياء أما الحركة فتتسم بالسرعة والبطئ وتستلزم الزمان والمكان، فليس من الممكن أن تتحرك اللذة تبعا للزمان، ولكن يمكن أن تأخذ السعادة أو اللذة خلال المكان".(٣٧)

فاللذة ينبغى أن تقترب من الفعل لا من الحركة، فالناس جميعا ينزعون إلى اللذة لأنهم جميعا يحبون الحياة، فاللذة فاعلية فى الواقع، وكل نوع من أنواعها تتوجه لذة معينة، حتى أن الكائنات حينما تحب الحياة الخاصة بها، إنما تحب اللذة المرتبطة بهذه الحياة.(٣٨)

هـ- نقد الخير الكلى المفارق عند أفلاطون

ذهب أفلاطون إلى أن جميع الأشياء تستمد خيرها من الخير الكلى الذى هو أساس كل خير، فلم يتحدث عن الخير الكلى، ولكن نظر إلى حب الذات أو ما يشير إلى الذات الفردية.(٣٩) وتصبح جميع الفضائل خيرة نسبة إلى هذا الخير الكلى، ويستحيل أن توجد أشياء خيرة بذاتها عداه، كالمعرفة والفضيلة والجاه. بل يستحيل

أن تكون هذه الأشياء خيرة أصلاً ما دام جوهر الخير فيها واحداً وهــو مـــا تنكــره المشاهدة. إذ يبدو من أمر الخير أنه يختلف باختلاف الحالة التى يطلب فيها، فلــيس يجدى المرء الإلمام بالخير الكلى شيئاً فى تحديد الخير الجزئى فى حال من الأحوال، أو لفعل من الأفعال الخاصة. إذ أن الخير هو ما من أجله يطلب أى شيء آخر فهــو فضيلة الشيء أو ميزته الخاصة، التى ترتبط بوظيفتة أو طبيعته الخاصــة لــذلك لا يوجد خير واحد، كما ذهب أفلاطون ترد إليه جميع الأفعال بل عدة خيــرات خاصــة بالإنسان.(٤٠) وانتقد أرسطو أيضا قول أفلاطون بمفارقة الخير الكلى بتقديمه عدد من الاعتراضات منها:

أولها:الخير الكلى لايمكن للفرد إدراكه لكى يتثنى له إدراك الجزئى منه سواء اقترب أو ابتعد عن هذا الخير الكلى.(٤١)

ثانيها: يقال الخير على عدة مقولات منها الجوهر، الكيف، الكم، العلاقــة، الزمــان والمكان، فعندما يقال على الجوهر فهو سابق على الطبيعة النسبية، ولايمكننا إدراكه إلا إذا كان محسوسا كالوجود.

ويقال على الكيف، عندمايكون متمثلا فى الفضائل بأنواعها، ويقال علــى الكــم عندما يتصف بالإعتدال، ويقال على العلاقة عندما يكون مفيداً أو نافعاً للأفراد، ويقال على الزمان عندما يحدث فى وقت مناسب، ويقال على المكان عنــدما يحــدث فــى منطقة مناسبة، وليس من الممكن أن يحصل الفرد على الخير من خــلال كــل هــذه المقولات ولكن بواسطة واحدة فقط.(٤٢)

وأما ثالثها: فيتمثل فى أننا لا نبحث عن الخير الذى يمكن تحقيقه واكتسابه دون أن ندركه أو يكون مفارقا لنا.(٤٣)

أما رابعها: فيتمثل فى ضرورة أن يتوفر شرطان فى الخير الإنسانى.

١. أن يكون غاية قصوى أو خيرا تاما يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد.

٢. أن يكون كافيا بنفسه، أى كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر وتنقسم الخيرات إلى خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات الجسم، مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقاً لمعنى الخير من خلال قيام كل قوة من قواها بوظائفها.(٤٤)

بجانب تأكيده على المساواة بين المصادفه والخير، فليس من الضرورى أن يكون كل خير يحققه الإنسان ذو معرفة سابقة للفرد الذى يحصل عليه، لأنه لو كان كذلك لكان الشعور به أقل من الذى يأتى دون ترتيب أو معرفة مسبقة، كما ذهب أفلاطون فى اعتباره أن المصادفة وهم لأنها قائمة على الظن.(٤٥)

وينطلق البحث عن الخير الأسمى مما هو بين لدينا.لامما هو بين فى ذاته، لأن الثانى أبعد عن متناول مداركنا البشرية لقربه إلى التجريد خلافا للأول لذلك كان الوقوف على طبيعة الفضائل الخلقية أيسر لمن نشأ على حياة الفضيلة وتحلى بالخصال الحميدة مما لم يتحل بهذه الخصال.(٤٦)

وتوصل أرسطو من خلال نقده للخير الكلى إلى قطع الصلة التى تربط الإنسان بالكلى، من حيث التطلع إلى معرفته، بخلاف المعاصرين له من أعضاء الأكاديمية.(٤٧)

٣- نقد وحدة الفضيلة والمعرفة

وحد سقراط فى قوله "بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل" بين المعرفة التى أكد على فطريتها وبين الفضيلة، واتبعه أفلاطون فى تأكيده على الصفات التى تتوافر فى رجل الدولة أو الحاكم الفيلسوف.(٤٨)

وانتقد أرسطو هذا الزعم بقوله "إنه ليس بامكاننا أن نقول أن الفضيلة موجودة فينا بالطبع. فما هو صحيح هو أن الطبيعة جعلتنا قادرين عليها وأن العادة تنميها وتكملها أما المعرفة فتقوم فينا بالطبع، ولا تكتسب بالعادة والممارسة أبداً.(٤٩) ورأى أن ما ذهب إليه سقراط يثير عدة صعوبات حصرها فى ست:

أولها: تجاهلت عقلانية سقراط الوجود، وأكدت أن الانتصار ما هو إلا رغبة، والسعادة ما هى إلا الحكمة وطبقا لذلك لا يوجد فرد تتعدى أفعاله معرفته بالخير. وحين يعترف الفرد أن الأشياء تكون خيرة تبعا لمعارفه، فلا توجد نتيجة لاعترافاته حقيقة خارج القوى العقلية فيؤكد أنه لا يوجد شيء، ولا يوجد إعجاب على طبيعتة، إلا لما هو نظرى خالص.(٥٠)

ثانيها: إننا لا نستطيع أن نجزم أن عدم الإسراف يعد فضيلة على الإطلاق، فتذهب عقلانية سقراط إلى أن عدم الإسراف ما هو إلا صحة، ولكن بالنسبة للآخرين لا يعد خيرا وما هو إلا شرا تبعا للطبيعة الكمية لشخصية الأفراد. بمعنى أن الإنسان لا يتكون فقط من العقل، ولكن يؤكد أرسطو هنا على دور الشهوة فى تحديد أفعال الإنسان. ويجب ألا ننسى أن أرسطو قد أكد على الوسطية فى الأفعال الإنسانية، كمرادفة لمعنى الفضيلة وتأكيده على فضيلة ضبط النفس (كقول الديانات السرية).

ثالثها: فيتمثل فى أن سقراط لم يدرك ما يسمى بالضعف الأخلاقى أو الضعف الإرادى ودوره فى فعل الشر، دون أن يكون فاعله جاهلا بحقيقة كلا من الخير والشر.(٥١)

رابعها: لم يكف تفسير سقراط بأن من يفعل الشر مع علمه بالخير يكون علمه ما هو إلا ظن، لأن فعل الشر قد يكون ممكناً حين يكون العلم بالخير كامنا

بالقوة، ولكنه ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلا بالفعل فى العقل وقت العمل.[٥٢] ويكون الخير كامنا بالقوة فى حالة تغلب الشهوة واحتوائها للنفس الإنسانية.[٥٣] وما تسببه من اضطرابات وانحرافات، فيفعل الشر ويقول الإنسان الخير دون علم به، مثله مثل المجنون أو السكران ينشد اشعارا لإمبادوقليس ولا يفقه معناها.[٥٤]

خامسها: ترقى نظرية سقراط فى الفضيلة من الناحية العملية الى إنكار الحرية فيرى سقراط أن من يفكر بسداد يجب بالضرورة أن يسلك بسداد، وإذا لم يستطع أن يختار الشر فإنه لا يستطيع أن يختار الخير لأن الإنسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالإرادة بل بالضرورة.

ويجعل مذهب سقراط كل الأفعال غير إرادية ولكن فى رأى أرسطو الأفعال التى تؤدى تحت الإرغام غير إرادية.[٥٥]

إن ما يقصده سقراط بالأفعال غير الارادية ما هو إلا الشر الذى يجهله الإنسان ويفعله بلا إرادة، أما الأفعال غير الإرادية عند أرسطو، فهى التى تتم تحت ضغط من الشهوة أو أى سلطان آخر كأن يأمر السيد عبده بقتل شخص.فما أتاه العبد ليس فعلا إراديا ولكنه كان مرغما فى فعله.

سادسها: توصل سقراط إلى نصف الحقيقة بإقامته الفضيلة على المعرفة ولكن ليست الحكمة هى ماهية الفضيلة، وليست الفضيلة منافية لما يوجد وخاص بطبيعة الإنسان من انفعال وعاطفة وشهوة وعقل.[٥٦] وتنقسم الفضيلة عند أرسطو إلى نوعين: الفضائل العقلية وتكتسب بالتعليم وهى خاصة بالقوة الناطقة بحد ذاتها، والفضائل الأخلاقية، وهى الخاصة بالقوة النزوعية أو الشهوانية وتكتسب بالتعود.[٥٧]

وقد غالي سقراط كثيرا حينما رد الفضائل كلها الي العقل، ولكنه لم يخطئ حينما قال: أن الفضائل كلها تتطلب عقلا. إن قاعدة سلوكنا ينبغى أن تحدد تحديدا عقليا.(٥٨)

ومع هذه التفرقة بين الفضائل العقلية والأخلاقية وتأكيد أرسطو على الشهوة والطابع العملى للفضيلة، إلا أنه قد نادى كما سبقه كلا من سقراط وأفلاطون بأهمية الفضيلة العقلية والتفكير العقلى والتأمل فى تحصيل الإنسان لالسعادة وشعوره بها، ويتضح ذلك فى حججه التى قدمها لتأكيده على أهمية التفلسف والتى تتضمن العناصر الآتية:

(أ) الحياة المفتقرة للقدرة على التفكير حياه لاقيمة لها .

(ب) القدرة على التفكير والتفلسف لايقاس بهما شيء آخر، وكل ما عداها لا يساوى شيئاً إذا قورن بهما.

(ج) النوم شيء ممتع ومحبب إلى النفس، ولكن من المستحيل تفضيله على اليقظة أى على التفكير الإيجابى الفعال.

(د) إننا نحب كل ما هو واضح ومضيء ولهذا نحب التفكير والمعرفة.

(هـ) إن القدرة على التفكير والتفلسف شرطان ضروريان لقيام الحياة السعيدة والكاملة.(٥٩) وفى موضع آخر يؤكد أرسطو على أن السعادة ما هى إلا هبة من الآلهة.(٦٠) ويفصح هذا الرأى عن عديد من الأمور.

أولها: أن أرسطو كان متشائما إلى حد كبير فى حديثه عن عدم إمكانية البشر بلوغ السعادة، كما جاءت أرائه مضطربة عندما فقد الثقة بعالم الواقع، الأمر الذى يتعارض مع السمات العامة لفلسفتة.

ثانيها:يشير إلى تناقض أرسطو وتراجعه عن ما قدمه من نقد لأفلاطون فقد عاد كما قال ييجر وآخرون الى رأى أفلاطون فى أن مثال الخير هو أسمى المثل وأرفعها قدرا يفيض النور والمعرفة على الأشياء الموجودة فى عالم الحس.(٦١)

وطبقا لهذا الرأى فقد اكد أنتون كروست على أن أرسطو كان ذا شخصية مزدوجة حيث كان رجل علم من الظاهر، ورجل دين وتقوى فى الباطن، يؤمن باتحاد البشر بالآله وبالعدالة والناموس الإلهى الذى يدبر كل شيء.(٦٢)

ويؤكد أرسطو فى موضع آخر على أن السعادة الحقيقية فى عالم الآلهة وليست فى عالم البشر، ويبدو ذلك بوضوح فى قوله "ينبغى على الإنسان ألا يكتفى بالحياة وفقا لطبيعته الإنسانية فحسب بل على الإنسان الكامل أن يسعى إلى الخلود وأن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الإلهية فتلك هى وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة".(٦٣)

أما ثالثها: فيعرب عن عجز أرسطو على إيجاد تعريف دقيق للسعادة واللذة واكتفى بنقده لمفهوم العقليين ومفهوم الحسيين لهما.

وبدت أراءه مضطربة عندما رد السعادة الحقة إلى عالم الآلهة، وسلبها من عالم البشر الأمر الذى يتناقض مع رؤيته الواقعية للأخلاق. .

ثانيا : مبحث السياسة

وضع أرسطو فى علم السياسة كتابين وهما، كتاب السياسة وهو صحيح النسبة له وتوفى قبل أن يتمه، وكتاب النظم السياسية وهو مجموعة دساتير لنحو مائة وثماني وخمسون مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى نظام الأثينيين فى مصر على بردى سنة ١٨٩٠م(٦٤)، والذي قام بترجمته الدكتور طه حسين عام ١٩٢١م، وقد مهد أرسطو لكتابه الرئيسى فى السياسة فى مؤلفه الأخلاق النيكوماخية بوضعه خطط علم السياسة، واعتبار الأخلاق مدخلا رئيسياً لدراسة السياسة على اعتبار أن الدولة كائن عضوى يتكون من مجموعة أجزاء أو أفراد، وإذا صلح الفرد اتسمت الدولة المشتملة عليه بالاستقرار والطمأنينة بخلاف أستاذه أفلاطون الذى نظر إلى الدولة فى حد ذاتها دون الاهتمام بأفرادها إعتقاداً منه بأن ما ينطبق على الكل ينطبق على ما يندرج تحته، ومن هنا ينبثق جوهرالنقد الأرسطى، لما قدمه أفلاطون من تأملات سياسية تشتمل على سياسة وحكم الفلاسفة وشيوع النساء والأولاد والمقتنيات وأسباب الثورات والقوانين الأفلاطونية، وقام أرسطو أيضا بدراسة نقدية لأفضل الدساتير التى تصنف إلى:

(١) الدساتير المثالية أو الموجودة نظريا مثل جمهورية أفلاطون والدستور الخاص بفلياس الخلقدونى ثم الدستور الخاص بهيبودامو س الملطى.

(٢) الدساتير الواقعية المعروف عنها أنها الأنسب مثل دستور كل من إسبارطة وكريت وقرطاجة.

وحدد أرسطو الهدف من دراسته لسياسات بعض الدول ونقدها، ما اشتملت عليه السياسات الحاضرة من نقص وليس حباً للتظاهر أو التفاخر بسياسة دولته التى وضعها موضع النقد والفحص.(٦٥)

١ـ نقد النظريات السياسية السابقة على سقراط:

ذهب الفلاسفة الطبيعيون إلى تطبيق المبادئ الطبيعية الأولى على الحياة السياسية فكانت السياسة لديهم جزءا تابعا للطبيعة ومبادئها.[٦٦]

فنجد الفيثاغورية قد اعتقدت أن الانسجام أو التناسب هو المبدأ الأساسى فى الموسيقى والطب والطبيعيات والسياسة[٦٧]، فجاء العلم السياسى مطابقا لمبادئ الفلسفة الطبيعية، واعتبر الفيثاغوريون المتأخرون فيثاغورس إله ضمن ألهة المدينة التى وضعت أسس الحياة السياسية، كما وضعت مبادىء الطبيعة وقسمت البشر إلى طبقة أرستقراطية من سلالة الآلهة وطبقة العامة وعنصرها الأرضى، وجعلت الهدف من وجود الإنسان هو اتباع العبادات وكل ما هو شعائرى لخلاص النفس من البدن خلال عجلة الميلاد (التناسخ)[٦٨] ويبدو أن ما أوضحه باركر هو وجهة نظر الفيثاغوريون المتأخرون لأن فيثاغورس قد نادى بوحدة البشر مع تمييزه بين النفس وأصلها الإلهى والبدن وأصله الأرضى والذى يعد مصدرا للشر، وهى الفكرة التى تأثر بها فيما بعد أفلاطون فى أرائه الخاصة بالنفس والمعرفة. وذهب هرقليطس أيضا إلى تطبيق مبدأه الطبيعى على الاجتماع الانسانى أو الحياة الاجتماعية والسياسية بصفة عامة فكان قانونه الأساسى وهو صراع الأضداد، المنطلق الأساسى لوجود الكائنات وعلاقاتها الأخلاقية والسياسية فقد رأى أن الحرب هى أساس كل شىء وهى التى جعلت الأشياء آلهة وبعضها الأخر بشراً وبعضها أحراراً وبعضُها عبيداً.[٦٩]

وتنتيجة لاعتقاده بالقانون الطبيعى أكد بقوله "أن الشمس لايمكن أن تخرج عن نطاق النسب المرسومة لها إلى ضرورة أن يخضع الأفراد والمدينة إلى ما وضعته الطبيعة وقوانينها"[٧٠]، والابتعاد عن العرف والتقاليد التى وضعها البشر، ويبدو أن

السبب فى تشكيل رؤية هرقليطس السياسية نفى صديقه هرمودورس من قبل أهل أفسوس، ورفضهم للعلم والمعرفة، وخضوعهم لما تواضعوا عليه ودعا هيرقليطس إلى ما يسمى بالرجل الحكيم الذى يمثل العقل الكلى الذى يحكم العالم من خلال وحدة العقل(٧١)، الذى يشترك فيه كافة البشر ويمثل كلا منهم جزءاً من العقل الذى يشتمل أيضا على صراع الأضداد، وأكد هرقليطس على أن جميع قوانين البشر مستمدة من قانون واحد إلهى يحكم كما يشاء.(٧٢)

فالقانون السياسى ما هو إلا إدراك القانون الإلهى ولكن هل القانون الطبيعى هو ذاته القانون الإلهى عند هرقليطس؟

سلم هرقليطس أن العالم لم يخلقه إله أو بشر ولكنه وجد منذ الأزل وما يحكم العالم إلا القانون الطبيعى القائم على ضرورة صراع الأضداد، وذهب أيضا إلى أن قوانين البشر ذات أصل إلهى متمثلة فى اللوجوس أو العقل الكلى القائم أيضا على صراع الأضداد ونستنتج من ذلك أن القانون الطبيعى عند هرقليطس يعد أساساً للقانون الإلهى الذى يعد بطبيعته مصدرا للقانون البشرى.

وبذلك مثل هرقليطس والطبيعيون المنطلق الأساسى لقول السوفسطائيين من أمثال ثراسيماخوس ولوكيفرون وأنتيفون بضرورة العيش وفقا للطبيعة وقوانينها.(٧٣) ورفضهم للعرف أو القانون الوضعى.

فاستخدم أنتيفون فكرة الطبيعة وهى الحقيقة أو الحق الذى تحدث لغرضين:

الأول: هو هدم القانون الذى تسنه الدولة اعتبار أنه مسألة رأى أو عرف.

والثانى: للقضاء على التفرقة السائدة بين اليونانى والهمجى، وتقرير أن الاثنان على السواء يشتركا فى الطبيعة المشتركة بين الناس، وقد أمن بعض السوفسطائيين بمبدأ سيادة الطبيعة(٧٤) ليس فقط فى مجال السياسة ولكن أيضا فى الأخلاق واتصف

نظام المدينة بأنه نسبى قابل للتغيير والتعديل كما ذهب بعض السوفسطائيين الذين أرجعوا النظم السياسية والقوانين إلى المواضعات الإنسانية، وإلى القول بأن نظام المدينة إنما هو نظام مصطنع وأنه بالعرف.(٧٥)

انتقد أرسطو نظرية القانون الطبيعى القائم على رفض القانون الوضعى وكذلك الوجود النسبى للمدينة، فقد رأى أن وجود المدينة يعد وجوداً طبيعياً مثل باقى الموجودات لأن الفرد يميل بطبيعته الى العيش فى جماعة والتى تمثل الجوهر الأول لوجود دولة المدينة(٧٦) التى تتصف بوحدة القرى أو وحدة النظام السياسى، ووجود دستوراً محدداً لها بالإضافة إلى ما تهدف إليه أو الغاية من وجودها(٧٧) فكل جماعة تتشكل بهدف خير ما يتحقق فى الاجتماع السياسى.(٧٨)

ورأى أرسطو أن الدولة ما هى إلا الهيئة المعنية بإسعاد الأفراد بتحقيق الخير لهم جميعا ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بتنسيق العمل بين المواطنين من ناحية، وجهاز الحكم من ناحية أخرى، ولما كان الإنسان اجتماعياً بطبعه فهو لا يدرك حدود شخصيته ولا يتمثل إطار كيانه إلا داخل الجماعة فالطبيعة إذن تدفع الناس إلى الاجتماع(٧٩) وليس كما ذهبت السوفسطائية إلى التأكيد على الفردية، ولكن يجب ألا ننسى أن أرسطو قد أكد على الاهتمام بالفرد الذى هو أساس الأسرة التى تشكل الجماعة جوهر دولة المدينة.

٢ـ نقد التصورات السياسية النظرية:

كرس أرسطو جهده للدراسة النقدية وخاصة لمشروع المدن المثالية، أو ما يسمى بالسياسة المثالية عند كل من أفلاطون وفالياس وهيبوداموس، مع تركيزه بخاصة على أفلاطون، مع دراسته للقوانين التاريخية السائدة، واشتمل نقده الصارم

لأفلاطون على تصور وحدة المدينة وقوله بشيوعية النساء والأولاد والمقتنيات بالإضافة إلى تجنى أفلاطون على قوانين الدولة فى مقارنته بينها وبين قوانينه المثالية[٨٠]، ولم يتوقف النقد الأرسطى لأفلاطون عند ذلك الحد وذلك لاعتماد أرسطو على ما يسمى الاتجاه النقدى الشمولى.[٨١]

ويوصف النقد الأرسطى أحيانا بأنه هدف فى حد ذاته وخاصة بالنسبة لأفلاطون ولكن ما قدمه أرسطو من انتقادات لأفلاطون قد تكون ممكنة ولكنها فى ذات الوقت لا جدوى منها.[٨٨٢٠]

ونعرض الآن للانتقادات الأرسطية لكى يتضح لنا ما سلم به البعض من عدم جدواها.

أ ـ نقد جمهورية أفلاطون:

هدف أرسطو من نقده لجمهورية أفلاطون إلى إدراك العلاقة بين هدفين يتمثل الأول فى معرفة دور المواطن فى الوحدة السياسية التى نادى بها أفلاطون ويشتمل الثانى على إدراك الهدف الأفلاطونى من شيوعية كل من النساء والأولاد والمقتنيات.[٨٣]

- ***وحدة المدنية ودور المواطن:***

صنف أرسطو الوحدة إلى نوعين الأولى: تقوم على تكامل أفراد المدينة والذى يؤدى بدوره إلى استقرارها وازدهارها ولكنها مع ذلك توصف بأنها محدودة النطاق، والثانية: تقوم على وحدة الجوهر وتتصف بأنها لامحدودة ومكانها الأساسى فى العقل وهى المدينة الفاضلة التى تناولها أفلاطون فى نظريته السياسية[٨٤]. ويرى أرسطو أنه إذا خضعت الأولى للثانية أى إلى وحدة كاملة لا تعد دولة، لأن الدولة ما هى إلا جمهرة من الأفراد يختلفون تبعاً لأنواعهم[٨٥]. فأراد أرسطو أن يدرس وحدة

المدينة من خلال ما هو ملاحظ مؤكداً على دور الفرد والأسرة كوحدات مكونة للمدينة فى محاولة منه لرد سيادة الدولة كما كانت عند أفلاطون إلى الفرد وجماعته(٨٦) .

وأكد أرسطو أن جذور المدينة قائمة فى الطبيعة، وتقوم على أسباس ارتباطين رئيسيين : الأول تفرضه غريزة بقاع النوع وهو القائم بين الرجل والمرأة لتكوين الأسرة.

أما الثانى فيهدف إلى المحافظة على الذات (٨٧) . والدولة ما هى إلا مجموع الكيانات المستقلة التى تعمل على تحقيق اكتفائها الذاتى والأمة التى لا تتوزع طوائفها إلى قرى تعيش كالأركاديين، يفصل بينهم وبين الدولة فروق شاسعة (٨٨) . ويؤكد أرسطو على أنه ليس من الأفضل كما أهتم أفلاطون بتحقيق الوحدة الكاملة على الدولة لأن الأسرة أقدر على الاكتفاء الذاتى من الفرد ، والدولة أقدر عليه من الأسرة، والدولة لا تستطيع أن تكون قبل أن يبلغ ائتلاف جماعاتها إلى الاكتفاء الذاتى فإن كان الأقوى على الاكتفاء هو الأفضل ، فالأفضل أيضاً هو الأقل وحدة(٨٩). ويتضح من ذلك نقد أرسطو للوحدة العامة التى يندرج تحت لوائها عدة دول، وكذلك نقده لفكرة المواطن العالمى عند الكلبيين وبعض السوفسطائيين والإمبراطورية الكبيرة التى ازداد تأثيرها فى عصره نتيجة انهيار نظام المدينة إزاء جيوش إمبراطورية الاسكندر وخاصة بعد موقعة خايرونيا الحاسمة فى تاريخ اليونان (٩٠) . وكذلك نقده للإسكندر الأكبر فى توحيده بين الفرس واليونان بقوله "وما أراه صلاحاً لأمرك وسبباً لبقاء الذكر لك أن ترجع أهل فارس إلى مواضعهم فإن ذلك عدل فيهم "ومن العدل أن تفعل بالمرء مثل ما فعل ، فإن استقامة العامة ورسوخ الهيبة فى قلوب الخاصة حتى يجتمعوا لك على الطاعة أمرٌ عسرٌ، لا يستحكم إلا فى دهر طويل

وقرون متوالية، وإن هم وجدوا غرةً ومكنتهم فرصة وثبوا عليها ووجدوا من يساعدهم فيها . ومن الحزم الاحتياط فى دوام الاستقامة والأمن. وقد ينبغى مع كثرة آثارك وتظاهر أفعالك أن تجسم ذلك بحسن الأثر فى مصلحة المدائن[٩١] .

ويؤكد أرسطو فى هذه الوصية أنه ليس من الصواب توحيد الدول ظاهرياً مع فساد وحدتها وأنظمتها السياسية . "فالدولة لم تجعل لوحدة كهذه على ما يزعم البعض وأن ما يعدونه خير الدول الأسمى يتلف الدول، مع أن خير الشىء يحفظه"[٩٢] .

وبهذا اتخذ أرسطو من وجهة نظره العضوية عن الدولة ركيزة للتعبير بوضوح عما هو ضمنى – والى حد ما قاطع – فى فلسفة أفلاطون لكنه أبى أن يتطرف مثلما فعل أستاذه من قبل. فالوحدة عند أفلاطون غاية الغايات وفى سبيل تحقيقها تجب التضحية بكل ما عداها حتى هناءة الحكام والمحكومين، فى حين يحذر أرسطو من أخطار الوحدة المفرطة فى الدولة ولا يتصور تحققها وحتى لو أمكن أن تتحقق فينبغى أن تنبذ أو تقود إلى تداعى الدولة، ويشبه طبقة الحكام والحراس بجيش احتلال ويقرر بأن دولة أفلاطون الموحدة تضم فى الواقع دولتين تعادى إحداها الأخرى[٩٣] .

– **نقد شيوعية النساء والأولاد والمقتنيات :**

ظن أفلاطون أنه كلما كانت وحدة الدولة أعظم كان الخير أعم، وعمل على هدم الملكية الخاصة من خلال قوله بالشيوعية [٩٤] .

❋ **شيوع النساء :**

يرى أرسطو أن الذين يجعلون النساء والأبناء مشاعاً بينهم ، لا يقولون أن النساء والأولاد يخصونهم ، بل يقولون كلهم جملة أن الفئتين، لهم ولكن لا كل

بمفرده . وكذلك كلهم يقولون أن الممتلكات لهم ، ولكن لا كل بمفرده [٩٥] . يشير هذا النص إلى توضيح أرسطو لمعنى الشيوعية قبل نقدها.

ويتساءل أرسطو هل يجدر بالدولة التى تبتغى أن تدبر شؤونها تدبيراً جيداً أن يشترك أفرادها فى كل ما يتاح الاشتراك فيه ، أو أن يشتركوا فى بعض الأشياء دون البعض الآخر ؟ وهل الوضع الحالى (لأثينا) أفضل أو ما سنه أفلاطون فى جمهوريته ؟ [٩٦] . .

لم تكن الشيوعية الخاصة بالنساء والأولاد إبداعا لدى أفلاطون ، ولكنه استمدها من الإسبرطيين بالإضافة إلى استئناسه فى إقامة جمهوريته بشىء من النظم اليونانية الموجودة، وود لو أصبحت أثينا "مدينة فاضلة" تسير على نظام شيوعى قريب من النظام الذى طبقه ليكورغوس (القرن التاسع ق.م) فى إسبرطة[٩٧].

بالإضافة إلى ما قدمه بعض الفلاسفة من أمثال ديمقريطس الذى احتقر المرأة بصفة عامة، ومكانتها فى العائلة بصفة خاصة. فبالنسبة للمرأة فقد رأى "أن المرأة أسرع من الرجل فى تدبير المكائد "ويقول أيضاً " لا تدع المرأة تثرثر، لأن فى ثرثرتها شرٌ كبير".

"وحيلة المرأة فى كثرة الحديث والإفراط فى التزيين" وأقنع ديمقريطس أتباعه بالعزوف عن طلب الأبناء وتكوين العائلة فيقول "إن تربية الأطفال أمر غير مأمون ، لأن هذه التربية إذا نجحت فإن باطنها يكون قتالاً وقلقاً، وإذا فشلت فإنها ستؤدى إلى كارثة أخطر من كل ألم فيقول "إننى لا أعتقد أنه يجب أن يكون للرجل أطفال ، لأننى أرى فى إنجاب الأطفال أخطاراً واهمة ومشقات، أما المميزات فتكون نادرة، كما أنها تكون ضعيفة ومتهافتة [٩٨] .

ويبدو أن أفلاطون نادى بشيوع المرأة تفادياً لقوة غرائزها وأنانيتها. ولكنه لم يفطن لمساوئ هذا النظام ، مثل صراع الرجال حول امتلاكها والزنا وضياع الأنساب وسوء معاملة الرجال للنساء[٩٩]. فشيوع النساء والأولاد عند أفلاطون ما هو إلا تدمير للسعادة والقيم[١٠٠].

ويرى رسل: أن أولئك الذين يمزجون الشيوعية بهدم الأسرة ، هم أيضاً يؤيدون قيام بيوت مشاع يسكن الواحد منها عدد كبير من الناس ، ويكون لها مطابخ مشتركة ومطاعم مشتركة وأمكنة مشتركة لتربية الأطفال ، وما هى إلا أديرة بغير عزوبة[١٠١] . لم ينطبق هذا الرأى على ما قدمه أرسطو من نقدٍ للشيوعية، لأن المنطلق الأساسى لنقده الشيوعية هو الحفاظ على الملكية الخاصة .

وسلم أفلاطون بضرورة أن تتسلم الدولة الأطفال من أمهاتهم عقب ولادتهم وتعهد بهم إلى مربيات عموميات ، أى موظفات فى الدولة للقيام بهذه الشئون، وينشأ الأطفال فى دور الحضانة العامة هذه لا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم، وإذا انتهوا من مرحلة الحضانة فى سن السابعة. فصل الأطفال الذين يدل اختبارهم على أنهم لا يصلحون لغير العمل الجسمى، أى يدل على أنهم من طبقة الزراع والصناع (الطبقة الأولى فى المدينة المثالية) وهؤلاء يكتفى فى تربية كل منهم بعد ذلك أن يؤخذ بالمهنة التى سيزاولها فى حياته المستقبلية وما عدا هؤلاء من الأطفال، فتسلك الدولة فى تربيتهم طريقاً آخر، فتلحقهم جميعاً فى سن السابعة بالمدارس الابتدائية التى كانت تنقسم قسمين : مدارس المصارعة أو مدارس التربية الجسمية ومدارس الموسيقى أو مدارس التربية العقلية وإذا إنتهوا من هذه المرحلة فى سن الثامنة عشرة التحقوا جميعاً بمدارس التعليم العسكرى، ويقضون فيها سنتين يؤخذون فى أثنائهما بالتدريبات الحربية وأعمال الحروب ومن تكشف اختباراته فى

نهاية هذه الفترة عن أنه قد وصل إلى غاية من الارتقاء الفكرى والخلقى، ولا يمكنه بحسب كفاياته الطبيعية الوصول إلى أبعد منها، انتهت تربيته عند هذا الحد ببلوغه العشرين من عمره ويتكون من هؤلاء طبقة المحاربين (الطبقة الثانية فى المدينة المثالية). وأما الذين تظهر عليهم دلائل العبقرية والاستعداد للوصول إلى حد أبعد فتتألف منهم الطبقة الثالثة وهى طبقة الفلاسفة(١٠٢). ويكون من المستحيل أن يصل البعض ويقدروا بالحدس والتخمين أن بعضهم الآخر هم أخوتهم وبنوهم وآبائهم وأمهاتهم(١٠٣). وقد توهم أفلاطون أن الغيرة ستختفى وأن العنف سيتلاشى مع وجود الرقابة على الطبقات التى يشيع الجنس بينها، والواقع أن سلب الناس خصوصياتهم يضاعف من الغيرة ويشعل الحقد أو يدفع إلى العنف ، وعندما يُمنع الآباء من أن يتعرفوا على أبنائهم، يزيد الاضطراب وتعم الفوضى(١٠٤). بين الذين ينسبون الأطفال إلى ذواتهم، ومن الغرابة أن لا يحرم من سن شيوع الأبناء على العشاق إلا المضاجعة، وأباح مضاجعة الغلمان لاشتداد اللذة الناتجة عنها، دون مراعاة كون هذا أباً أو إبناً وأولئك أخوة(١٠٥). فدعا أفلاطون بذلك إلى عدمية الأخلاق(١٠٦).

ولم تتوقف انتقادات أرسطو عند هذا الحد، بل تناول أيضاً شيوع المقتنيات.

❋ شيوع المقتنيات :

ذهب أرسطو إلى أن الشرع الذى يحاكى شرع أفلاطون (فى شيوع الممتلكات) قد يظهر بمظهر الإنسانية والرقة، لأن من يسرع به يتقبله بارتياح لاعتقاده بأن الجميع سيبدون نحو كل من المواطنين مودة عجيبة معللاً وجود المساوئ أو ما يقوم بين الأفراد من شكاوى بشأن المعاقدات، ومن محاكمات بداعى شهادة الزور ومن مدالسات للأغنياء بعدم شيوع الممتلكات(١٠٧). ويتمثل النقد الأرسطى لشيوع المقتنيات عند أفلاطون فى قوله: "أن الحياة القائمة على المناداة

بالممتلكات العامة تبدو بجملتها مستحيلة [١٠٨]. وإذا كان أفلاطون قد أكد على شيوع النساء والممتلكات فمن ينصرف إلى المهام المنزلية ، التى كانت النساء تقمن بهـا، مع انصراف رجالهن إلى مهام الحقول ؟! ومن يقـوم بمهـام الحقـول إن شـاعت ممتلكات الفلاحين ونساؤهم ؟

فمن الغباء انتحال نظم البرابرة وتطبيقها علـى اليونـانيين، حتـى يصـبح الرجال يقومون بما كانت النساء تقوم به فى البيت، وتصبح النساء مشاركة للرجـال فى أعمال الحقول[١٠٩] .

فالحافز الفردى كما يرى أرسطو ما هو إلا عنصـراً جوهريـاً فـى الحيـاة الاجتماعية وأن تشجيع هذا الحافز فى نطاق الجماعة يؤدى إلى ازدهـار الاقتصـاد وارتفاع مستوى المعيشة ، وتكامل العلاقات الاجتماعية ، فلا ينبغى إذن القضاء على الملكية بأنواعها أرضاً وأسرة وأطفالاً، وإنما إخضـاع الملكيـات الخاصـة لسـلطة التشريع الذى يفرض التعاون والتضافر من أجل تحقيق الخير العام[١١٠]. فيقـول "إن ما شاع بين الأكثرية ، نال أقل قسط من العناية. على نحو مـا يحـدث فـى الخـدم المنزلية، التى تسوء أحياناً لا بقلة الخدم ولكن بكثرتهم". [١١١]

فالملكية العامة عند أفلاطون تحرم الأفراد مـن الحـق الطبيعـى للملكيـة الخاصة، وما تحققه لهم من بعض الميزات مثل (الانتماء – البهجة – الحرية) وهـو ما عمل أرسطو على إثباته لنقض مبدأ الممتلكات العامة عند أفلاطون واضعاً أربعـة أسس منطقية أغفلتها الملكية العامة ولا توجد إلا فى ضوء الملكية الخاصة:

أولها : الحافز والارتقاء

ويفسره بقوله أنه لو أحرز كل إنسان مغنماً بذاته فلن يتضرر أحد من آخر وسيسعى للارتقاء بذاته، فربط أرسطو فكرة المصلحة الخاصة بالتقدم الاجتماعى عن طريق المزيد من الجهد الفردى والكفاية ، بينما الأفراد العاملين فى نظام أفلاطون – فى رأى أرسطو – يجأرون بالشكوى من تقاعس غيرهم عن العمل ، بينما يستهلكون قدراً ضخماً من الناتج الاجتماعى .

وثانيها : البهجة

البهجة التى تبثها الملكية الخاصة فى النفوس ، فالناس بطبعهم مغرمون بحيازة النقود وتملك الأشياء، لكن يفصل أرسطو حب الملكية عن الأنانية إذ ينبعث حب الملكية عن احترام النفس .

وأما ثالثها : الحرية الشخصية

فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لإرادة سلطة عليا .

أما رابعها : قيمة الفرد

فيشير إلى أن الملكية الخاصة تتأصل فى نفوس الناس بحيث إن انتزاعها منهم يصيب المجتمع بأضرار بليغة [١١٢]. منها عدم شعور الإنسان بكيانه وقيمته كفرد مستقل فى أموره الخاصة عن الآخرين.

ومما سبق يتضح أن تأكيد أفلاطون على شيوع الملكية واستبعاده للملكية الخاصة، وما تحمله بداخلها من فساد للمجتمع والنظام السياسى القائم، لاينكره أرسطو الذى رفض شيوع الملكية، والذى أكد على أن الملكية الخاصة تنطوى على الكثير من الفساد، سببها ما تنطوى عليه الطبيعة الإنسانية من شرور الأنانية، ولا يمكن علاجها كما ذهب أفلاطون فى إلغاء الملكية الخاصة أو فرض المساواة فى

الأملاك، ولكن يمكننا علاجها من خلال الارتقاء بالقوانين الخلقية[١١٣] وتهذيب النفس.

ب - نقد قوانين أفلاطون :

لم يرد أفلاطون من وضع مؤلفه القوانين أن يكون فى مجابهة نظرياته السياسية الأولى والتى سبق أن نظمها فى الجمهورية . ولكن جاء وضعه للقوانين لتعديل بعض النقاط الواردة فى جمهوريته لتتناسب مع الواقع المألوف [١١٤] . ولكن يرى أرسطو أنه يمثل نفس الوضع الذى أتت به الجمهورية [١١٥] .

وحصر أرسطو نقده ومقارنته بين الجمهورية والقوانين فيما يلى :

- عاد أفلاطون فى قوانينه إلى منهجه السياسى الأول فى الجمهورية، لأنه يخص المنهجين بنفس الأنظمة . مع استثناء شيوع النساء والمقتنيات، ففى النظامين (الجمهورية – القوانين) نفس التربية ، ونفس طريقة المعاش بما فيها انصراف حماة المدينة (الحراس) عن الأشغال الضرورية ، ونفس التشريع بشأن الموائد العامة .
- أما فى دولته الجديدة خمسة آلاف حامل سلاح (الحراس) مع أنه لم يقم فى الأولى إلا ألفاً . ويحتاج هذا العدد الغفير إلى سهل بابل ، أو إلى بقاع أخرى شاسعة ، يتغذى منها خمسة آلاف رجل عاطلين عن العمل يضاف إليهم جمع آخر من النساء والخدم يفوق الأول بكثير[١١٦].

عاد أفلاطون إلى زيادة عدد المحاربين إلى خمسة آلاف وأربعين[١١٧]. وليس كما ذهب أرسطو فى نقده إلى أنهم خمسة آلاف فقط ، والسبب فيما أراده أفلاطون هو تقسيمهم إلى مجموعات تقوم على أسس مختلفة غايتها الدفاع القومى

والحفاظ على دولة المدينة(١١٨) . وجعلها مدينة عسكرية (حربية) كما فى اسبرطة . تعتمد على الجيش فى حل مشاكلها. (١١٩)

- أهمل أفلاطون تحديد العلاقة بين الأجانب الموجودين فى دولة المدينة وبين السكان الأصليين الأمر الذى يعرض الدولة إلى الهجوم من قبل الأجانب لحماية رعاياهم.(١٢٠)
- ذهب أفلاطون إلى أنه يجب على المشرع أن ينظر إلى أمرين فى وضع شرائعه (البلاد وأفرادها) وكان يجب أن يضيف البقاع المجاورة إذا أرادت الدولة أن تعيش فى سلام. إذ يلزمها أن تستعمل فى الحرب ما لا يصلح من السلاح فى بلادها فقط ، ولكن ما يصلح منه أيضاً فى بلاد أجنبية (١٢١) .
- من الغرابة أن يوزع المشرع ممتلكات الدولة بالتساوى ، وأن لا يتخذ التدابير بشأن تكاثر أفرادها ، بل يدع التناسل بلا قيود ، على أمل أن يتكافأ التناسل والعقم تكافؤاً وافياً ، وأن يعدل عدد المواليد مهما تزايد عدد أهل الدولة عند نشأتها (١٢٢) .
- تخلو قوانين أفلاطون من الإيضاحات الخاصة بشأن الحكام وما يمتازون به، بالإضافة إلى أنه أتاح للثروات أن تتضاعف خمس مرات فلم يتسامح قليلاً فى ما هو من أمر العقار ؟ ثم أنه يجب النظر فى توزيع أراضى السكن ، فلعلها لا تعد بالنفع على اقتصاد المنزل لأن المشرع قد وزع على كل مواطن بقعتين منعزلتين الواحدة عن الأخرى ، ليشيد له فى كل منهما منزلاً . إلا أنه من الصعب سُكنا بيتين (١٢٣) .

أكد أفلاطون على صعوبة سكن بيتين فى آن واحد ولكن مع ذلك لا يصعب أن يقطن المرء الريف أيام الصيف مثلاً والمدينة أيام الشتاء والربيع، ويريد أفلاطون

أن يقطن الأولاد عند اقترانهم أحد البيتين . واقترح أرسطو أيضاً ضرورة أن يكون لكل مواطن بقعتان . بقعة فى المدينة وبقعة على حدود البلاد [١٢٤] . ويؤكد هذا النقد إعتماد أرسطو على تعدد أوجه النقد دون إنصاف السابقين أو من قام بنقدهم دون تمحيص أو تأصيل .

لم يستطع أفلاطون معرفة كمية الممتلكات المفقودة فى الدولة مع أنه ينبغى تحديد هذه المفقودات ، لاستقرار النظام الاقتصادى وأثرها على الفرد والدولة[١٢٥] .

لا يشمل النظام السياسى الذى وضعه أفلاطون فى القوانين على صفة من صفات الحكم الفردى ، وجمع بين الحكم الشعبي وحكم الأقلية مع تركيزه على حكم الأقلية[١٢٦] .

ذهب أرسطو من خلال نقداته السابقة إلى أنه لايوجد فى قوانين أفلاطون شئ سوى قوانين[١٢٧] ممعنه فى المثالية التى تنأى عن دراسة الواقع بنظرة موضوعية.

ومع ذلك فقد اتسم النقد الأرسطى لقوانين أفلاطون بأنه صعب التفسير، وذلك لأنه تناول إلى حد كبير مسائل تفصيلية.

جـ- نقد تصور السابقين لمفهوم السيادة [١٢٨]:

تتنوع الدساتير بتنوع الهيئات صاحبة السيادة، وهو ما حدا بأرسطو إلى اتخاذها أساس للتفريق بين الدساتير المختلفة ، وبتحديده لمن تسند هذه السيادة وفى يد من توضع؟ أتسند للشعب أم للأغنياء أم إلى صفوة المواطنين أم تسند للقانون ؟ [١٢٩]. وانطلق أرسطو من مسلمة رئيسية مثلت رفضه واستبعاده للنظم

السياسية السائدة بقوله " أنه لما كانت استدلالات حكومة كلاً من الديمقراطية والقلة صحيحة بالقدر ذاته، فليس هذا ولا ذاك حاسمين ، لأن استدلالاتهم تقوم على تصور زائف".

فيقول الديمقراطيون. علينا أن نعطى كل المواطنين قدراً مساوياً من السلطة لأن كل المواطنين أحرار بصورة متساوية . لكل وفقاً لحريته، ويقول الأعضاء فى حكومة القلة يجب إعطاء نسباً غير متساوية من السلطة للمواطنين لأنهم ليسوا متساوون من حيث الغنى. لكل بحسب غناه ولكن ليست الحرية ولا الغنى هما الصفتان اللتان يجب أن نأخذهما بالحسبان فى توزيع السلطة. (١٣٠)

إنهم جميعاً يخلطون بين مصالحهم الخاصة ومصالح دولة المدينة ككل(١٣١). فقام توزيع السلطة وإسناد السيادة لدى السابقين على المنفعة الخاصة وما يتطلبه العيش فقط . دون العمل على تحقيق الحياة السعيدة التى تشمل الشعب بأسره.(١٣٢) فدافع أرسطو عن الديمقراطية، واستخدمها بالمعنى العام ، من أجل الإشارة إلى كل نظام يكون الشعب فيه سيداً.(١٣٣)

وإن كان أرسطو فى إسناده السيادة للكثرة بدلاً من القلة المختارة قد فضل المعرفة العامة على خبرة المتخصصين كما جاء فى نقده لأفلاطون فهو لم يستمر فى هذا السياق إلى نهايته. بل أدخل فى مناقشة مشكلة السيادة عاملاً آخر غير شخصى. وهو القانون . فهو يعطى للقانون السلطة العليا التى تسمو على سلطة أشخاص الحكام سواء كانوا أفراداً أم هيئات . ويقول "إن القوانين الموضوعة وضعاً صحيحاً يجب أن تكون صاحبة السيادة الأعلى . أما الحكم الشخصى سواء باشره شخص واحد أو هيئة من الأشخاص فيجب أن تكون له السيادة فقط فى تلك الأمور التى لم يستطع القانون أن يصدر عنها بياناً دقيقاً وذلك لصعوبة وضع قواعد عامة لكل من

الطوارئ والمناسبات". (١٣٤) وفى الواقع أن حكم القانون وسيادته قد لقى من أرسطو تأكيداً وعناية سبقه إليها أفلاطون فى كتابه "القوانين" الذى عمل على تفنيده .

يتضح من النص السابق أن السيادة عند أرسطو لم تكن واحدة بل كانت بالأحرى سيادات فنجد أولها سيادة الكثرة، وثانيها سيادة القانون، وثالثها سيادة الشخص الفذ الذى هو أشبه بالإله بين الناس. (١٣٥) ومن الظلم أن يتساوى مع غيره، أو يتساوى الآخرون به. وهو ما يوضح لنا تضارب العقل الأرسطى ورفضه للعالم الواقعى.

د ـ نقد دستور فالياس الخلقدونى :

ذهب أرسطو إلى أن هناك نظم سياسية أخرى استنبط بعضها العامة، وبعضها الآخر الفلاسفة والسياسيون ولم يهتم أصحابها بشيوع النساء والأولاد ولا بموائد النساء العمومية . كما ذهب أفلاطون . ونفى التشريع بضروريات الحياة . لأن البعض يرون أن حسن تنظيم الممتلكات من أخطر الأمور شأناً. إذ يقولون: إن الجميع يثيرون الثورات بشأنها. ويعد فالياس الخلقدونى أول من ابتكر ذلك التنظيم فهو يقول بضرورة تسوية المقتنيات لدى أهل الدولة (١٣٦). حتى تنعم بالسلام والأمن الداخلى.

فاقتصر فالياس على منع الثورات الداخلية الطبقية لكى يسود المدينة الطمأنينة والسلام بتوزيعه الثروات على أفراد المدينة . معتقداً أن الثروة هى السبب الوحيد لنشوب الثورات .

ويمكننا حصر الانتقادات الأرسطية لدستور فالياس الخلقدونى فيما يلى:

- اعتقد فالياس أن البلوغ إلى تسوية الممتلكات من الأمور السهلة عند تأسيس الدول ولكنه يتعسر بعض الشئ بعد تأسيسها ولكن ينبغى لمن ينظمون نمو الثروات ، أن ينظموا أيضاً تكاثر البنين، لأن عدد البنين إذا فاق اتساع الثروة لابد أن ينقضى الشرع ومن القبح أن يتحول الكثيرون من اليسر إلى العسر(١٣٧).
- لا يكفى أن يعمل المشرع على تسوية الثروات فقط ، وإنما عليه أيضاً أن يهدف إلى الاعتدال فيها .
- اعتقد فالياس أن المساواة واجبة على الدول . أساسها الاقتناء والتهذيب ولكن ينبغى عليه أن يعرض لشروط التربية وصفاتها، إذ لا فائدة من توحيدها وتوجيهها توجيهاً واحداً . إذ يمكن أن تكون التربية واحدة وأن تتجه نفس الاتجاه مع احتوائها على مبادئ فاسدة بحيث يصدر عنها أناس يؤثرون الطمع فى المال أو الطموح إلى الجاه أو ابتغاء الأمرين معاً. (١٣٨)
- ظن فالياس أن الناس لا يأتون المظالم إلا فى طلب ضروريات المعاش فحسب وأن علاجها يتضمن تسوية الثروات بحيث لا يضطرهم البرد أو الجوع إلى السرقة وقطع الطرق . لكنهم يأتون المظالم أيضاً لينعموا بلذائذ العيش دون عناء ، وذلك إن طغت عليهم الرغبات. (١٣٩)
- لم يحسن فالياس الكلام إلا على المساواة فى توزيع الأموال، وخاصة ملكية الأرض، مع أن هناك ثروات أخرى عديدة مثل ثروة العبيد والمواشى والنقود.
- إما أن تتحقق المساواة فى كل هذه الأمور ، وإما أن يعول على نظام وسط ، وإما أن يباح كل شئ(١٤٠) ويسقط دستور فالياس.

- لا تهدف معظم نظريات فالياس إلا إلى نظام جيد داخلى، وإنشاء دولة صغيرة. مع أنه من الواجب أن ينطبق ذلك النظام على الصلات مع المجاورين ومع جميع الأجانب[١٤١].

يتضح من نقد أرسطو لفالياس الخلقدونى أنه لم يقف عند حد إظهار الأخطاء، بل تعدى ذلك إلى إصلاح النظام الخلقدونى، حتى لو ظل ذلك في إطار ضيق لا يتعدى الإشارات أو التلميح إلى الأفكار الخاصة به [١٤٢]. ويشير أيضاً إلى توافر روح النقد وشرعيته من سلب وإيجاب عند أرسطو .

وقد عالج أرسطو الأصول والأسباب العامة للثورة تحت ثلاثة رؤوس وهى الدوافع السيكولوجية والأشياء المتنافس عليها والظروف الأولية. [١٤٣] وليست مقتصرة فقط على الثروة كما ذهب فالياس الخلقدونى .

هـ- نقد دستور هيبوداموس الملطى :

اخترع هيبو داموس[١٤٤]* فن تخطيط المدن. [١٤٥] ورغب أن يكون عالماً بكل أمور الطبيعة، فأقدم على الكتابة عن أفضل نظام سياسى. دون أن يعنى بأمور السياسة عامة.[١٤٦]

ويمكننا حصر الانتقادات الأرسطية لدستور هيبوداموس الملطى ومؤلفه الموسوم "بالأحكام السياسية" فيما يلى:

- ألف هيبوداموس دولته من عشرة آلاف نسمة ، وقسمها إلى ثلاث فئات جعل الأولى فئة أصحاب الصنائع والثانية فئة الفلاحين، والثالثة فئة الحراس . ومن الغرابة أنه رأى أنهم يشتركون جميعاً فى السياسة، مع أن الزراع لا يحملون

السلاح ، والصناع لا يملكون أيضاً أرضاً ولا سلاحاً، وإن لم يشتركوا فى السياسة فكيف يشاركون فى الحكم؟

- رأى هيبوداموس ضرورة أن تكون طبقة حاملى السلاح أقوى من الطبقتين الأخرتيين وليس
ذلك بالسهل ما لم يكثر عددهم وإن تحقق ذلك فما هى العلة التى تهدف إلى اشتراك طبقة أخرى فى السياسة ؟

أى أن هيبوداموس قد أثبت التناقض فى قوله تارة بالمساواة بين الفئات الثلاثة المكونة للمجتمع ، وتارة أخرى برفعه فئة الحراس على كل من الزراع والصناع .

- نص هيبوداموس فى دستوره على إقامة محكمة عليا ، تحال إليها كل الدعاوى التى يبدو أنه لم يقض فيها قضاء حسناً، وشكل تلك المحكمة من بعض الشيوخ المنتخبين، وكان يعتقد أن الواجب يقضى بأن لا تصدر الأحكام فى مجالس القضاء بطريقة الاقتراع بل أن يحمل كل قاض لوحة يكتب عليها حكمه أن قضى على أحد قضاء لا استئناف فيه ، ويدعه فارغاً أن برأ أحد تبرئة كاملة، وأما إن كان حكمه بين بين فيجب أن يخبر علناً وكان يعتقد أن الشرع الحالى غير سديد لكونه يكره القضاة "لعدم شرعية أحكامهم فقد يحنث القضاة فى نظر هيبوداموس عندما يحكمون حكماً مبرماً يبرئ المتهم أو يقضى عليه. مع أن الحق أحياناً أن يكون الحكم حكماً وسطاً لا بالتبرئة الكاملة ولا بالقضاء القاطع وهو على صواب فى ذلك وإن لم يقبل به أرسطو وجاء نقده متطرفاً ، لا بل غير صائب(١٤٧). لاعتقاد أرسطو بنزاهة القضاة والحكام الذين وصفهم أنهم أشبه بالإله بين الناس وليس من المعقول أن نشك فى الآلهة ومصداقية أحكامهم .

- أقحم هيبوداموس فى شرعه قانوناً يمنح الشرف لمن يكتشفون اكتشافاً مفيداً للدولة ويؤمن الرزق من موارد الدولة لأولاد من ماتوا فى الحرب، وكان يتوهم أن هذا القانون لم يكن قد نص عليه بعد شرع دولة من الدول، على أنه مأخوذ به فى أثينا وعند غيرها من الدول.
- كما أثبت أرسطو أن المشرعين يضعون القوانين طبقاً لمصالحهم، يبدو أن هذا المبدأ ينطبق على هيبوداموس فى منحه الشرف للمكتشفين الذين يعود اكتشافهم بالنفع على الدولة لاكتشافه تخطيط المدن ، وهندسة ميناء البرئفس أحد موانى أثينا الرئيسية.
- رفض هيبوداموس الشرائع القديمة لأنها تنطوى على كثير من السذاجة والهمجية ونادى بالتبديل مثلما هو قائم فى الفنون، ولكن التمثل بالفنون مخادعة، إذ لا شبه بين تبديل فن وتبديل شرع . فما تبديل الشرع إلا إضعافاً لقوته قديماً وحديثاً. (١٤٨)

٣ـ نقد الدساتير السياسية الموجودة واقعياً :

تمشياً مع ما انتهجه أرسطو من نقدٍ للدساتير المثالية، تناول من خلال النقد مناقشة مزايا وعيوب الدساتير الفعلية المشتملة على نظام كل من إسبرطة وكريت وقرطاجنة مع توضيح ما إذا كان الملوك نافعين أو غير نافعين للدولة . فالاسبرطيين على حد قوله يرفضون دفع ضرائبهم، ولذا فالمدينة فقيرة والمواطنون جشعون[١٤٩].

أـ نقد نظام إسبرطة السياسى :

يقول أرسطو "لقد انتقد غيرنا الشرع المتعلق بأمراء البحر وأصابوا فى انتقادهم لأن ذلك الشرع هو على الاضطراب والثورة. [١٥٠] تأكيداً لمصداقية نقده الخاص بإسبرطة ونظامها السياسى.

وتكمن أهم الانتقادات الخاصة بإسبرطة فيما يلى:

- إن الدولة ذات الحكم الصحيح يجب أن توفر لحكامها وقت الفراغ الذى يسمح لهم بممارسة أعمالهم السياسية دون جهد يبذلونه فى أعمال أخرى ، وهذا الأمر لا يتوفر إلا عن طريق العبيد، لكن أهل إسبرطة لم يحسنوا فن استخدام العبيد فى هذا الشأن ، بل إن علاقاتهم غير الطيبة مع الدول الخارجية بسبب سياسة الغزو المستمرة قد انعكست آثارها على علاقاتهم الداخلية مع العبيد.[١٥١]
- ذهب أرسطو إلى أن التغاضى عن شؤون النساء يكون مضر بشئون السياسة وبسعادة الدول. وهذا ما فعله المشرع الإسبرطى الذى أتم قصده بشأن الرجال، ولكنه تغاضى عن أمر النساء فهن يعشن فى اللهو والترف وينصرفن إلى شهواتهم ويرجع السبب فى ذلك إلى رحلات الرجال العسكرية وبعدهم عن

أوطانهم أوقاتاً طويلة من الزمن فى حروبهم ضد الأركاديين والمسينيين. وقد حاول ليكورغوس أن يخضع النساء للشرائع، ولكنه عدل ذلك بعد معارضتهن وامتلاكهن على التقريب لخمسى البلاد ، لوفرة الوارثات بينهن .

- أثبتت الحوادث نفسها أن نتائج النظام الإسبرطى كانت وخيمة عليهم، لأن دولتهم لم تصمد أمام كارثة واحدة . ولكنها صارت إلى الهلاك لقلة رجالها . حيث سمح ملوكهم الأوائل باشتراك الأجانب فى جنسيتهم حتى لا يبتلون بقلة الأهل .
- الشرع المتعلق بانجاب البنين هو أيضاً مضاد للإصلاح المنشود. فإذا أراد المشرع أن ينمى الإسبرطيين ما أمكن، حث مواطنيه على التوالد ما استطاعوا لأن شرعهم يحل من كل ضريبة من ينجب أربعة أولاد .
- انتقد أرسطو تحول الحكم فى إسبرطة من حكم الأعيان إلى حكم الشعب وخاصة الفقراء الذين يرتشون لسد حاجاتهم ، وخسة طبعهم. واعتبر أرسطو أن هذه السلطة العظيمة التى تركزت فى يد الشعب تكاد تكون مساوية لاستبداد الطغاة ، وهو ما اضطر الملوك أنفسهم إلى مدالسة الرقباء. فدخل الخلل والفساد إلى السياسة .
- إن نظام مجلس الشيوخ ، ما هو إلا نظام فاسد ، حيث يترك لأعضائه تقرير المسائل المهمة مدة حياتهم كلها غير واضعين فى الاعتبار أن الفكر يشيخ كما يشيخ الجسد ، ويزداد الأمر سوءاً حين لا يمكن للمشرع أن يرتاب فى فضيلتهم.
- انتقد أرسطو نظام الإسبرطيين الذين لم يعنوا بجمع الضرائب مع احتياجهم للأموال لسد حاجة عتاد الجيوش المنوطة بحماية المدينة،[١٥٢] ويرجع ذلك إلى أن كل الإسبرطيين أصبحوا ملاك، ومن ثم إنعدمت موارد الدولة من الضرائب.

- اعتقد الإسبرطيون أن الخيرات التى يتنازعها البشر، ما هى إلا بفضل الشجاعة لا الجبن وهم محقون فى ذلك، ولكنهم يخطئون فى ظنهم أن تلك الخيرات خير من الفضيلة(١٥٣).
- أدى تشريع ليكورغوس الذى حرم على المواطنين أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة ومنعهم من الأسفار، إلى جهلهم بعلوم بلاد اليونان وآدابها وفلسفتها. فعمد إلى عزل إسبرطة ورجالها لتفرغهم للحرب فقط. فقد كان الجيش عماد السلطة فى إسبرطة ومناط فخرها، لأنها وجدت فى شجاعته ونظامه ومهارته، أمنها ومثلها الأعلى وكان كل مواطن يدرب تدريباً مريراً قاسياً . وبفضله نشأت الهبليت **Hoplites** الإسبرطية وهى فرق المشاة المتراصة الثقيلة ، قاذفات الحرب والتى كانت تقذف الرعب فى قلوب الاثينيين أنفسهم فقد كان التناقد والعداء بين الإسبرطيين والأثينيين على أشده(١٥٤) وبهذا يعد النقد الأرسطى لإسبرطة ونظامها السياسى ، معبراً عن الروح العامة للأثينيين ما عدا أفلاطون الذى أعجب بنظام إسبرطة السياسى والاجتماعى وود أن يطبقه فى مدينته المثالية .

ويتمثل الهدف الرئيسى فى نقد أرسطو للإسبرطيين فى تجاهلهم محورية الفرد وما يتعلق به وانصرافهم إلى شئون الدولة العسكرية. (١٥٥)

وجاء نقده لهذين النظامين الإسبرطى والكريتى لتأثر أفلاطون بهما فى بناء نظامه السياسى (١٥٦) . وهو ما يؤكد تمركز أفلاطون وفلسفته السياسية أو بالأصح فلسفته عامة . فى ما قام به أرسطو من نقد .

ب ـ نقد نظام الكريتيين :

رأى أرسطو أن النظام الكريتى قريب جداً من النظام السياسى للإسبرطة ، وهو يتضمن شرائع عدة لا تقل قيمة عن مثيلاتها فى الدستور الإسبرطى ولكن معظم شرائعه أقل جلاء وأحكاماً، وذهب المؤرخون إلى أن النظام الإسبرطى حبذا حذو النظام الكريتى فى معظم تفاصيله . إلا أن أكثر القوانين الكريتية القديمة تقل ضبطاً وأحكاماً عن القوانين الإسبرطية الحديثة [١٥٧] .

وقام أرسطو بعرض مقارنة بين النظامين الإسبرطى والكريتى، رافضاً ما ذهب إليه بعض الكتاب من أن النظام الإسبرطى تأثر بالكريتيين .

فذهب إلى أن النظام الكريتى يجارى النظام الإسبرطى فى بعض الأمور. فالذين يقومون بحراثة الأرضى عند الإسبرطيين هم الأرقاء، والذين يقومون بها عند الكريتيين هم أهل الأرياف . وعند كل من القومين تقام موائد عمومية ولكن يرجع أصلها إلى الكريتيين وأخذها الإسبرطيون عنهم، وكانت الموائد العامة عند الكريتيين أفضل لأنه كان ينفق عليها من مال الخزينة العامة من غلات الأرضى ونتاج الماشية وواردات الدولة والضرائب التى يؤديها أهل الأرياف . حيث كانت مقسمة إلى ثلاثة أقسام الأول لخدمة الآلهة والثانى للمصالح العمومية ، والثالث للموائد العامة. [١٥٨]

ويمكن إيجاز أهم الانتقادات التى وجهها أرسطو إلى الدستور الكريتى فيما يلى :

- أدى رفع المسئولية عن أعضاء مجلس الشيوخ وتقليدهم السلطة مدى الحياة، إلى استبدادهم وانفرادهم برأيهم فى الحكم دون التقيد بالقوانين الشرعية المكتوبة . وهو أمر لا تؤمن عاقبته.

- إن أسوأ العيوب التى تنتقص من قدر هذا الدستور هو ذلك الضغط الذى يمارسه العظماء مراراً. إذا ما رغبوا فى تجنب العقاب، لكى تظل مناصب الإدارة شاغرة. وبفضل هذه الاضطرابات لم يكن لها سياسة بل كانت حكماً استبدادياً وقد اعتاد أولئك العظماء أن يحرضوا الشعب والأحلاف على حكامها . ويحدثوا الشغب فى البلاد بما يحقق لهم إقامة حكم فردى.
- إن دولة مضطربة على هذا النحو تكون فريسة سهلة لمن يريد مهاجمتها ويستطيع إلى ذلك سبيلاً . وقد أظهرت الحرب الخارجية(١٥٩)* التى هبت عليهم ضعف نظمهم ووهن تشريعاتهم.(١٦٠)
- لم تعانى كريت من قلة سكانها ، كما كان الحال عند الإسبرطيين وما اضطرهم إلى إعطاء الجنسية للأجانب. لأن الكريتيين لا يحالفون سلطة أجنبية .
- أفاض المشرع الكريتى فى حديثه عن منفعة القناعة في الأكل، وعلى التعفف والابتعاد المؤقت عن النساء كى لا يكثر حملهن ويزداد سكان الدولة بما لا يسمح معه تقدمها . ولكنه أباح مغازلة الذكور(١٦١) .
- أعطى المشرع الكريتى قدراً كبيراً للمرأة وتكاد النساء أن تكن صاحبات السلطان الأعلى فى الحياة الكريتية . كما فعل المشرع الإسبرطى وقد تأثر أفلاطون بكلا الدستورين.(١٦٢)

جـ- نقد دستور قرطاجة (١٦٣)*:

رأى أرسطو أن الكرخدونيين (١٦٤)*. انتهجوا فى سياستهم منهجا حسنا ينافسون به غيرهم فى كثير من شرائعهم ، ولكنهم مع ذلك يقتربون من النظام

الكريتى فى كثير من النظم، مع تقارب السياسات الثلاث الكريتية والإسبرطية والكرخدونية مع الإشادة بأفضلهم جميعاً .

ويبدو أن الدستور الأفضل طبقاً لما قدمه أرسطو من نقد للدساتير السابقة يتمثل فى الدستور الكرخدونى ، ويتضح ذلك من انتقاداته لهذا الدستور والتى يمكن حصرها فيما يلى :

- أجاد الكرخدنيون فى جوانب كثيرة من نظمهم ، والدليل على حسن انتظام دستورهم ، أنه على الرغم من مشاركة الشعب فى السياسة ظل الدستور الكرخدونى على منهجه السياسى الأصلى ، ولم تطرأ عليه ثورة ولم يقاومه طاغية.
- يشبه النظام الكرخدونى الدستور الكريتى فى أحزابه السياسية العامة . ولكن يفضل النظام الكريتى ، لكون ملوكه متخذين لا من أسرة واحدة ولا من الأسر المنحطة ، بل من الأسر الممتازة، ويفضل أيضاً ذلك النظام بكونه ينظر فى اختيار الشيوخ لا إلى العمر بل إلى الأفضل والأصوب، الذى يعود بالنفع على الدولة .
- يشبهه الدستور الكرخدونى جميع الدساتير التى تجمع بين نظامى الارستقراطية والديمقراطية مع انحرافه عن حكم الأعيان وميله إلى حكم الأقلية لتوافر شرطين يعتد بهما فى اختيار الملوك والقادة وهما الغنى والفضيلة على الرغم من اختلافهما وعدم توقف أحدهما على الآخر[١٦٥] .
- على الرغم من أن الجمع بين الوظائف يعد أمراً غير مقبول إلا أنه قد اعتبر عند الكرخدونيين شرف كبير . فهل يستطيع الإنسان أن يؤدى بإتقان أكثر من عمل فى آن واحد؟

إن واجب المشرع أن يقرر تقسيم الوظائف، وألا يكلف فرداً واحداً بعينه أن يعمل فى الموسيقى وفى الأحذية فى الوقت نفسه، وجدير بالذكر أنه كلما كانت إدارة الأعمال ذات عدد أكثر كانت أحسن إدارة وأسرع قدرة مـن حيـث الأداء والتنفيـذ ويمكن التحقق من صدق هذا فى الأعمال الحربية والبحرية حيث أن لكل رجل خدمة خاصة من طاعة أو سلطة.(١٦٦)

- تجنب الكرخدونيون على أفضل وجه مساوئ سياستهم المنتمية إلى حكم الأقليـة وذلك بسعيهم إلى إغناء جزء من شعبهم وإرسـاله إلـى مسـتعمراتهم وبهـذه الوسيلة يعالجون سياستهم ويضمنون لها البقاء، مع أن الواجب يقضى بأن يميل المواطنون إلى السكينة بفضل تدبير المشرع وإذا تمرد الشعب تبعاً لنظامهم فـلا علاج لهذه الحالة عن طريق الشرائع ولا سبيل إلى تحقيق الطمأنينة والرجـوع إلى السلام الذى نص عليه أصل نظامهم.(١٦٧)

تعقيب :

تعلق النقد الأرسطى فى مبحثى الأخلاق والسياسة ، بفساد النظريات الأخلاقية سواء كانت موجودة بالفعل أو كان وجودها مثالياً لايجد الفرد سبيلاً إلى تحقيقها ، وفساد النظم والدساتير السياسية الفعلية والنظم المثالية التى قامت على الدساتير التى قيل عنها أنها الأنسب . فكان نقده للطبيعيين منصباً على المنهج ورفضه للفكرة شكلاً وموضوعاً وخاصة القانون الطبيعى الذى أخضع له الطبيعيون الطبيعة والموجودات، مع رفضهم للعرف إيماناً بضرورة العيش وفقاً للطبيعة التى منحت البشر كافة المساواة، كذلك نقده لتفوق الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون على العرف والعادات والتقاليد والقوانين الوضعية التى أمن سقراط بتقديسها، على الرغم من عدم إنصافها له، وجاء النقد الأرسطى لمواجهة القوانين المدونة ، دون الاقتراب من العادات والتقاليد المرعية بين الجماعات لما فى هذه القوانين من تحقيق ومراعاة للمصلحة الخاصة . كما ذهب بعض السوفسطائيين مثل أنتيفون وليكوفرون اللذان رأيا أن الذى يضع القوانين ، يراعى أن تكون طبقاً لمصلحته الخاصة . كذلك فى تعريفهم للعدالة بأنها تعنى مصلحة الأقوى .

ويتضح أيضاً أن النقد الأرسطى لمبحثى الأخلاق والسياسة قد انصب على نقد أفلاطون فى هذا المجال بصفة أساسية منتقلاً من نقد الآراء الأفلاطونية إلى نقد النظم الأخرى ولولا تأثر أفلاطون فى جمهوريته بالدستور الاسبرطى والكريتى والكرخدونى ، وحلمه بدولة المدينة التى تشابه هذه الأنظمة . لما قام أرسطو بنقدها. ونستنتج من نقد أرسطو لآراء أفلاطون السياسية ، عدم اطلاعه الكامل على المؤلفات الأفلاطونية فقد ذهب إلى أن أفلاطون قد زاد عدد الحراس فى قوانينه إلى خمس آلاف حارس ، والصحيح كما ورد فى قوانين أفلاطون أنهم خمسة آلاف

وأربعين حارس ولكن من الممكن أن يكون أرسطو قد قال ذلك على سـبيل المجـاز لبيان التفاوت وزيادة عدد الحراس فى قوانينه بخلاف ما حدده فى الجمهورية لزيادة عدد العاطلين فى الدولة وجعلها حربية فى المقام الأول، ولكن نقده لـرأى أفلاطـون بأن فى استطاعة الإنسان أن يسكن بيتين فى وقت واحد لم يكـن صـحيحاً لـرفض أفلاطون هذه الفكرة ونقدها إذ أنه من المستحيل على رياضى ومهندس إدراك قانون عدم التناقض وفى تأكيد أفلاطون على ضرورة أن يكون للمرء بيتين يسكن أحـدهما فى الصيف والآخر فى الشتاء. وجاء أرسطو وأكد على ذلك أيضـاً. ولكنـه رأى أن يكون أحدهما بداخل المدينة والآخر على حدودها.

لقد جانب أرسطو فى نقده لأفلاطون الصواب حيناً والخطأ أحياناً عـدة فقـد كان محقاً فى تجاهل أفلاطون للفرد واهتمامه بالدولة كوحدة واحدة وكـذلك شـيوع النساء والأولاد الذى اعتبر أنه تمثلاً بالدستور الإسبرطى وإن لم يكـن يرجـع إلـى أسباب وعوامل نفسية بداخل من أقره .

حواشى الفصل الرابع

(١) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٤٣.

(٢) ابن أبى أصيبعة. عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. شرح وتحقيق د/ نزار رضا، مكتبة الحياة بيروت، د.ت، ص٨٦.

(3) Eduard Zeller, out lines of the history of Greek Philosophy p. 19.

(4) Aristotle Magna moralia B1, ch.15, 1188b, 15-20.

نقلاً عن د/ محمود مراد. الحرية فى الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط١، إسكندرية، ١٩٩٩، ص٣٤٢.

(5) Aristotle. Ncomachean Ethics, translated by, J.L Ackrill b1, 1094, 2-6.

(6) Ibid., B1, 1101, a4-10.

(٧) أرسطو السماع الطبيعى، م٢، ف٥، ١٩٧أ، س٥-٧، ص٥٧.

(8) Aristotle, Op. Cit, B2- ChI, 1103a, 15-20.

(9) Williams, sahakian, systems of ethics and value theory, philosophical library, New York, 1963, p.5.

(١٠) * الصدفة عند أرسطو تعنى العلل العرضية التى تكمن وراء الأفعال والأحداث التى تتم مصادفاً ولا تدخل للإنسان فيها. وهى تختلف عنده عن المعنى الدينى الذى كان سائداً قبله إلا وهو رد المصادفة إلى قوة خفية تحدثها ويطلق عليها عند اليونان (توخى) Tyche وعند الرومان فورتونا.

انظر د. جميل صليبا. المعجم الفلسفى جـ٢، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢، باب الميم، ص٣٨٥. وأيضاً: أمين سلامة. معجم الإعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية. مؤسسة العروبة للطباعة والنشر والإعلام، ط٢. القاهرة ١٩٨٨، ص١٤٠.

(١١) د/ محمد مراد. الحرية فى الفلسفة اليونانية ص ص٣٤٢، ٣٤٣.

(12) Aristotle, Nicomachean Ethics, B1, ch6, 1096b, 5-7.

(13) Ibid. B6, chI 1145 b7-11.

(14) Ibid. B6, ChI, 1145b, 23-30.

(15) Ibid. B6, ChI, 1145b, 30-35.

(16) Theodor Gomperz. Greek thinkers. Vol.5. Translated by G.G. Berry p,267.

(١٧) د/ أميرة مطر. المرجع السابق، ص٣٤٦.

(18) Aristotle, Op. Cit, B6- Ch3, 1148a, 15-20.

وأيضاً اميل برهيه. تاريخ الفلسفة، جـ١، الفلسفة اليونانية، ص ص٣١٢-٣١٣.

(19) Bernard Mayo, Ethies and the Moral life, Macmillan. New York 1985 p.151.
See also: tom L.Beauchamp. Philosophical Ethies an introjuction to Moral Philosophy San Francisco, New York, 1982, p.151.
(20) Aristotle, Op. Cit, B6- Ch2, 1146a, 22-27.
(٢١) د/ أميرة مطر. المرجع السابق، ص٣٨١.
(22) Aristotle, Op. Cit, B8- Ch1, 1172 b9-11, p.161.
(٢٣) د. توفيق الطويل. الفلسفة الخلقية – نشأتها وتطورها. منشأة المعارف، ط١، إسكندرية، ١٩٦٠، هـ١، ص٥٥.
(٢٤) إسماعيل مظهر. فلسفة اللذة والألم. مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦، ص١٨٦.
(25) Nistotle Nicomacheom Ethics. B8 ch3 1124a 10:15 p.165.
(٢٦) د/ زكريا إبراهيم. المشكلة الخلقية سلسلة مشكلات فلسفية (٦) دار مصر للطباعة، ط٢، القاهرة ١٩٧٥، ص١٢٥.
(٢٧) *أفروديت: هى إحدى آلهة الأوليمب وهى ابنة زيوس وديونى، وهى فينوس عند الرومان وهى ربة الإخصاب بسائر أنواعه، وربة الحب ومسراته والزواج. وربة الجمال التى تهب البشر جمال الجسد وفتنته وربة الإغراء. وروى عنها العديد من المخازى والأفعال الهوجاء. وهى أيضاً الزوجة الخائنة. والمرأة اللعوب التى تتفنن فى احتذاب الرجال من حولها.
انظر: أمين سلامة. معجم الأعلام فى الأساطير اليونانية والرومانية – ص٢٩: ٣١.
(٢٨) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٨٤.
(29) J.L. Ackrill. Aristotle,s Ethics Faber and Faber limited First Published, London 1973 P.19.
(30) Aristotle. Op. Cit. B8. ch4 1175a 12-15.
وأيضا د/زكريا إبراهيم. المشكلة الخلقية، ص١٢٤.
(31) Ibid, B8 ch3 1176. 15-17.
(٣٢) د/ماجد فخرى.أرسطو "المعلم الأول"، ص١٢٨
(33) Aristotle Nicomacheam Ethics B6, ch14, 1153d, 29-30.
(٣٤) أرسطو. دعوة للفلسفة (فقرة٨٧إلى ٩٢) ص ص٨٨، ٨٩.
(٣٥) شارل فرنر. الفلسفة اليونانية ص١٨٧.
(36) Aristotle. OP. cit. B8, ch4, 1174a, 5-10.
(37) Ibid, B8, ch3, 1174b, 5-9.
(٣٨) شارل فرنر. المرجع السابق ص ص١٨٨.

(39) Aristotle. Op. Cit. Bl, ch5, 1096b, 12-14.

(40) Ibid, Bl, ch6, 1097a, 5-19pp. 49-50.

نقلا عن د/ماجد فخرى. المرجع السابق ص ص١٠٨-١٠٩.

(41) Aristotle, Nicomachean Ethics Bl, ch6, 1096a, 15-17.

(42) Ibid, Bl, ch6, 1096a, 20-30.

(43) Ibid, Bl, ch7, 1096a, 15-17.

(44) Ibid, Bl, ch7, 1097a, 10-15.

(45) J.L, Ackrill, Aristotle Ethics, P.14.
See also: Theodor Gomperz, Greek thinkers vol 5 P.267.

(46) Aristotle Op. cit. Bl, ch4, 1095b, 4-9.

نقلا عند/ ماجد فخرى. أرسطو ص ص١٠٧ـ ١٠٨.

(47) Theodor gomperz Op. Cit, vol.5, pp. 268-269.

(48) Ibid vol.5, p.272.

(49) Aristotle. Nicomachean Ethics. B3, chl, 1110d, 20.

وأيضاً شارل فرنر. الفلسفة اليونانية. ص ١٨١.

(50) Gomperz, Op. cit. vol.5, p.275.

(51) Ibid. Vol.5, p.276.

(52) Aristotle. Op.cit, B6, ch3, 1147b, p.10.

(53) William sahakian systems of Ethics and value theory p.15.

(54) Aristotle. Op. Cit. B6, ch3, 1147b, 10:13.

وأيضاً. يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٩٨.

(٥٥) وولتر ستيس. تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٦.

(56) Gomperz. Op. Cit., vol.5, p.227.

(٥٧) د/ماجد فخرى. أرسطو، ص ص١١١-١١٢.

(٥٨) شارل فرنر. الفلسفة اليونانية، ص١٨٢.

(٥٩) أرسطو دعوة للفلسفة، ف٩١، ص٩٠.

(60) Aristotle. Nicomachean Ethics, Bl, ch9, 1099b, 11-17.

(61) W- Jeager Aristotle, Translated by R.Robinson,Oxford, London, 1962. p.24.
See also: J.L Ackrill, Aristotle' s Ethics, p.29.

(62) A. H. Chroust- Aristotle, vol.1, Routlege and keganpaul, London 1973, pp.221-222.

(63) Aristotle Nicomachean Ethics, B6, ch1. 1152a, 5-10.

نقلا عن د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٥٢.

(٦٤) د/محمد فتحى عبد الله. مترجموا وشراح أرسطو عبر العصور، ص ص ١١-١٢.

(65) Aristotle. Politics. Translated With an introjuction by Ernest Barker, Oxford University press New York 1962, B2 chi 1260b 27-29.

والترجمة العربية. أرسطو. السياسات نقله من الأصل اليونانى وعلق عليه الأب أوغسطنيس بربارة البوليسى اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية بيروت ١٩٧٥.

(66) Ernest Barker, the Political thought of plato and Aristotle Library of congress, New York 1959, p.17.

(٦٧) د/فؤاد محمد شبل. الفكر السياسى، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص٩١.

(68) Ernest, Barker, op, cit, p, 21.

(٦٩) د/ أحمد فؤاد الأهوانى. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط شذرة(٥٣)، ص ص١٠٦-١٠٧.

(70) Ernest Barker. Op, cit, pp. 22-23.

(71) Ibid, p. 23.

(٧٢) د/ أحمد فؤاد الأهوانى. المرجع السابق، رقم١١٤، ص١١٠.

(73) Ernest Barker, op, cit, p.3.

(٧٤) إرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان، جـ١، ص١٢٧.

(٧٥) د/أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص٣٥٤ط٤ القاهرة ١٩٨٧ص٤١.

(76) Aristotle politics, BI, ch2, 1252b, 1.

(77) Ibid. BI, ch5, 1254a, 2.

(78) Ibid. BI, ch5, 1252a, 1.

(٧٩) د/محمد فتحى الشنيطى نماذج من فلسفة السياسة، مكتبة القاهرة الحديثة للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦١، ص٣٥.

(80) D.R.Bhandari and R.R sethi. Studies plato and Aristotle, Bombay, London, 1967, p.165.

(81) Ernest Barker, op, cit, p, 209.

(82) Robert Mayhew, Aristotle,s Critiesm of Plato's Republic, Rowman & little publishers New York 1997 pp,4-5.

(83) Ibid. pp. 7-8.

(84) Ibid. pp. 13-14.
(85) Aristotle, Op. Cit. B2, ch2, 1261a, 4.
(86) R.F. Stalley, Aristotle criticism of plato's Republic, Oxford University, press New York 1991, p. 20.
(٨٧) د/ أميرة مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ص ٣٥٤.
(88) Aristotle. Op. Cit. B2 ch2 1261a-5.
(89) Ibid. B2 ch2 1261b 7.
(٩٠) د/ أميرة مطر. المرجع السابق ص ٣٥٤.
(٩١) أرسطو. رسالة إلى الاسكندر فى السياسة ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مع تعريب اسحق بن حنين لمقالات فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو. نشرها تباعاً فى مجلة المشرق الآباء اليسوعيون لويس معلوف وخليل آده ولوييس شيخو المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ط٢ بيروت ١٩٩١ ص ٤٥.
(92) Aristotle. politics B2 ch 3 1261b7.
(٩٣) د/ فؤاد شبل. المرجع السابق ج١ ص ١١٨.
(٩٤) د/ محمد فتحى الشنيطى المرجع السابق ص ٣٢.
(95) Aristotle. Politics, B2 ch3 1261b, 9.
(96) Ibid. B2 ch2 1261a 5.
(٩٧) د/ على عبد الواحد وافى. الأدب اليونانى القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعى. دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٥١.
(٩٨) د/ على سامى النشار وآخرون ديمقريطس ص ص ١٢١ -١٢٢.
(99) Aristotle, Op. Cit., B2, ch4, 1262a, 10.
(100) Ropert Mayhew. Aristotle Criticism of plato's Republic, p. 102.
(١٠١) برتراندرسل. تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، والفلسفة القديمة، ص ٣٢.
(١٠٢) د/ على عبد الواحد وافى. المرجع السابق ص ص ٥١ - ٥٢.
(103) Aristotle. Op. Cit., B2, ch4, 1262a, 15.
(١٠٤) د/ محمد فتحى الشنيطى. نماذج من الفلسفة السياسية ص ٣٣.
(105) Aristotle, politics, B2, ch4, 1262a, 15.
(106) G.E.M. Anscombe and p.T. Geach, three philosophers, Basil Black well, Oxford, 1961 p. 53.
(107) Aristotle politics, B2, ch5, 1263b, 8.
(108) Ibid. B2, ch5, 1263 b 9.
(109) Ibid. B2 ch5 1264 a 15.

(١١٠) د/ محمد فتحى الشنيطى نماذج من الفلسفة السياسية ص ص٣٣ ، ٣٤ .

(111) Aristotle Op. Cit. B2, ch3, 1261c, 10.

(١١٢) د/ فؤاد محمد شبل . الفكر السياسى جـ١، ص ١٢٢ .

(١١٣) نفس المرجع، ص١٢٣.

(114) E. Barker. The political thought of plato and aristotle.

(115) Atistotle . Op. Cit. B2, ch5, 1264b, 1.

(116) Ibid., B2, ch5, 1264a, 2-3.

(117) Plato. laws, B5, chI, 77 .

(118) Ernest Baker, Op. Cit, p. 357 .

(119) R.R. Sethi Aristotle's criticism of the laws of plato, chand and co. New Delhi, p. 172.

(120) Ibid., p. 173 .

(121) Aristotle . politics, B2 ch6, 1265a, 4 .

(122) Ibid. B2 ch6 1265b, 6 .

(123) Ibid., B2, ch6, 1265b, 8 .

(١٢٤) أرسطو السياسيات تعليق ص ٦٩ هـ ٨، الأب أوغسطنيس بربارة البوليسى.
plato laws B5 779
Aristotle politics B7 ch 8 1329 b 7.

(125) R.R. secthi Op. Cit. P. 172 .

(126) Aristotle Op. Cit B2 ch6 1266a 11 p. 52 .

(١٢٧) جون باول. الفكر السياسى الغربى. ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة د/ راشد البراوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص٥٨.

(١٢٨) * السيادة: هى أحد المفاهيم الأساسية فى علم السياسة، ولها تعريفات كثيرة ومتنوعة. ويعد جان بودان أول كاتب غربى يؤلف نظرية متناسقة عن السيادة ويعرفها. بأنها السلطة العليا فوق المواطنين والرعايا والتى لاتقيد بقانون، أما جروتيس الذى ظهر بعد بودان فيعرفها بأنها السلطة السياسية العليا المخولة لمن لاتخضع أفعاله لأى سلطة أخرى. والذى لايمكن لإرادته أن تتخطى. فهى القوة المعنوية لحكم الدولة.
أنظر د/محمد عبد المعز نصر. فى النظم والنظريات السياسية، ص٥٤.

(١٢٩) د/ محمد عبد المعز نصر . فى النظريات والنظم السياسية. ص ص ١١٦ – ١١٧ .

(١٣٠) فرانسيس وولف . أرسطو والسياسة . ترجمة أسامة الحاج . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١ بيروت ١٩٩٤ ص ١٢٥ .

(131) Aristotle . Op. Cit B3 ch7 128 a 16 p. 120 .

(132) Ibid. B3 ch8 – 128 b I.

(١٣٣) فرانسيس وولف ـ المرجع السابق ص ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(134) Aristotle., Op. Cit., B3, ch9, 1281b, 3.

نقلاً عن د/ محمد عبد المعز نصر المرجع السابق ص ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(135) Ibid. B3, ch11, 1283b, 6.

(136) Aristotle. politics B2, ch7, 1266b, 3.

(137) Ibid., B2, ch7, 1266b, 2,3.

(138) Ibid., B2, ch7, 1266b, 6.

(139) Ibid., B2. ch7, 1267a, 16.

(140) Ibid., B2, ch7, 1267b, 17.

(141) Ibid., B2, ch7, 1267b, 18.

(١٤٢) رودلف ستارك ـ البناء الكلى لسياسيات أرسطو ـ ترجمة د/ جورج كتوره ضمن كتاب السياسة عند أرسطو ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، بيروت ١٩٨٧ ، ص٥٠ .

(١٤٣) د/ محمد عبد المعز نصر ـ المرجع السابق ص ٦٣ .

(١٤٤) * هيبوداموس الملطى ـ مهندس وأديب أصله من ميلتس عاش إبان حرب البلوبونتزوازدهر حوالى سنة ٤٨٠ ق.م وسميت احدى ساحات البرنفس (أحد موانى أثينا الثلاثة) بإسمه وهو ذات أصل فيثاغورى اشهر مؤلفاته الأحكام السياسية ـ الذى قلم أرسطو ينقده. أرسطو السياسات. ك٢، ف٥، هـ١، ص ٧٩، تعليق الأب أوغسطنيس بربارة البوليس وأيضاً :

Aristotle. polities B2 ch8 – 1267b I.

(١٤٥) جون باول ـ الفكر السياسى الغربى ص ٥٩ .

(146) Aristotle. polities B2, ch8, 1267b, I.

(١٤٧) أرسطو ـ السياسيات ـ تعليق الأب أوغسطنيس البوليسى، ك٢، ف٥، هـ١، ص ٨٠ .

(148) Aristotle Op. Cit. B2, ch8, 1268a-b, 50-15.

(١٤٩) جون باول ـ المرجع السابق ص ٥٩ .

(150) Aristotle. Op. Cit. B2, ch8, 1271a, 33.

(١٥١) عادل على طه سكين. الفلسفة السياسية عند أرسطو، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف د/محمد فتحى عبد الله، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩١، ص ص ١٦٥ ــ ١٦٦.

(152) Aristotle Op. Cit. B2, ch9, 1271b. 12.

وأيضاً عادل على طه، المرجع السابق، ص ١٦٦ .

(153) Ibid. B2, ch8,9, – 1269a, 1272a, p. 75 : 81.

(١٥٤) ول ديورانت. قصة الحضارة ـ جـ١، المجلد الثانى، حياة اليونان، ص ١٥٣ .

(155) W.D. Ross. Aristotle. p. 268.

(١٥٦) رودلف ستارك البناء الكلى لسياسيات أرسطو ص ٥٢ .

(157) Aristotle . Op. Cit. B2, ch9, 1271b, I.

(158) Ibid. B2, ch9, 1272a, 4 .

نقلاً عن / عادل على طه سكين. الفلسفة السياسية عند أرسطو ص ١٦٧ .

(١٥٩) * لا يعرف بالضبط عن أى حرب يتكلم عنها أرسطو هنا. انظر تعليق الأب أوغسطينس البوليسى، ك٢، ف٧، هـ٨، ص ١٠٠ .

(160) Ibid. B2, ch9, 1272ab, 5,6.

(161) Ibid. B2, ch9, 1272b, 8.

(١٦٢) ول ديورانت . قصة الحضارة، جـ١، المجلد الثانى، ص ٢١٧ .

(١٦٣) * قرطاجة : استخدم أرسطو اللفظ اليونانى (ά PXIOvIα) والذى عرف عند العرب بقرطاج أو قرطاجة أو قرطاجنة وهى إحدى المدن التابعة إلى جمهورية تونس الحالية . فلا يوجد اختلاف جوهرى للألفاظ السابقة فهى تحمل دلالة واحدة ، وتشير إلى الدستور الكرخدونى الذى انتقده أرسطو.

(١٦٤) * الكرخدونيين : هم أهل كرخدون ، وكرخدون هو اللفظ اليونانى الذى أطلقه أرسطو على قرطاجة التى تأسست فى القرن السابع ق.م وقد بنتها فى شبه جزيرة ، بقرب تونس الحالية ، طائفة فينيقية ارتحلت من صور بقيادة الأميرديدو فعظمت المدينة ووسعت ممتلكاتها حتى أصبحت جمهورية بحرية كبيرة. وفتحت مستعمرات عدة فى صقلية وأسبانيا ونازلت روما عدوتها فى حروب طويلة دامية عرفت بالحروب الفينيقية ودان الكرخدونيون للرومان الذين محوا أثر قرطاجة وقوضوا كل معالم عزها ومجدها سنة ١٤٦ ق.م وبينما كان أرسطو يكتب عن الدكتور الكرخدونى كانت قرطاجة فى أوج صولتها واقتدارها.
انظر أرسطو – السياسيات . تعليق الأب أوغسطينس البوليسى، ك٢، ف٨، هـ١، ص ١٠١ .
وأيضاً: Barker . Op. Cit. P. 83.

(165) Aristotle Op. Cit. B2, ch11, 1273a, 5.

(166) Ibid. B2, ch11, 1273b, 13 .

نقلاً عن د/ عادل على طه سكين . الفلسفة السياسية عند أرسطو، ص ١٩٩ .

(167) Ibid. B2, ch11, 1273b, 9 .

فهرس



